مجلة كلية الدعوة الإسلامية

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة تصدر سنويًا

العدد الرابع عشر

1427 من ميلاد الرسول ﷺ 1997 أفرنجي

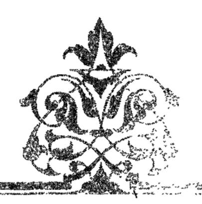
الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

بسم الله الرحمن الرحيم

يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير

صدق الله العظيم

الحجرات ١٣





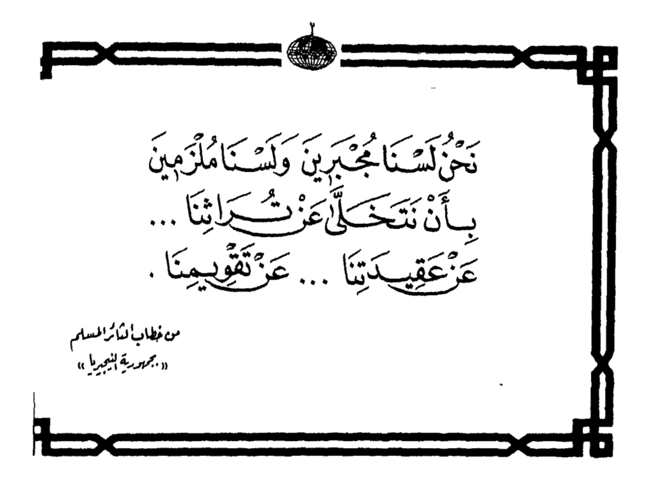
مجلة كلية الدعوة الإسلامية

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة تصدر سنويا

العدد الرابع عشر

1427 من ميلاد الرسول صلى الله عليه وسلم 1997 أفرنجي

تصدر عن كلية الدعوة الإسلامية
الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى. طرابلس.


نحن لسنا مُجْبَرِين ولسنا مُلْزَمِين
بأَنْ نتخلَّى عنْ تُراثِنا ...
عنْ عقيدتِنا ... عنْ تقويمِنا .
من خطاب الثائر المسلم
« بجمهورية النيجيريا »



العدد الرابع عشر

1427 من ميلاد الرسول ﷺ 1997 أفرنجي

المراسلات: الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى - طرابلس
كلية الدعوة الإسلامية - ص. ب. 71771 - بريد مصور: 4800059 - هاتف: 4800167

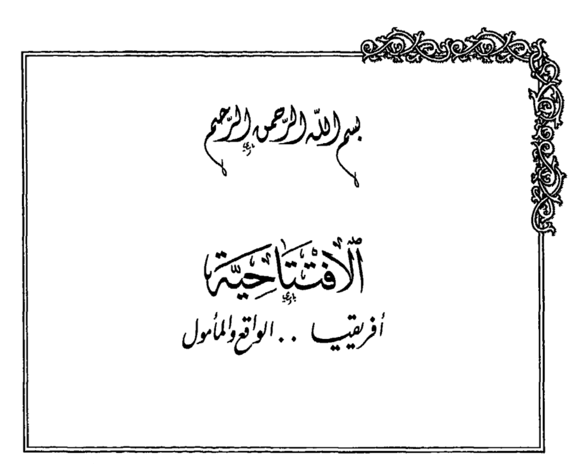
ثمن النسخة: دينار ليبي واحد أو ما يعادله

ٱلْمَقَالَاتُ وَٱلدِّرَاسَاتُ ٱلْوَارِدَةُ فِي ٱلْمَجَلَّةِ تُعَبِّرُ عَنْ آرَاءِ أَصْحَابِهَا . . . وَٱلْمَجَلَّةُ تُرَحِّبُ بِمُنَاقَشَةِ تِلْكَ ٱلْآرَاءِ وَإِثْرَائِهَا .

المحتويات

■ **ملف العدد**

■ **مراجعة الكتب**



التحرير

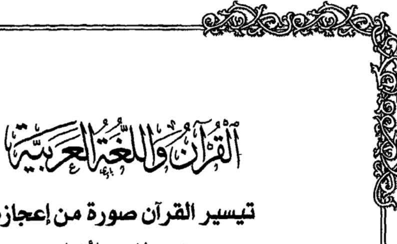
لدى إخوتنا الأفارقة جنوب الصحراء الكبرى نجد قلوباً تحمل ذات القضايا والآمال التي يحملها العربي المسلم في كل مكان، وتنوء بالهموم التي ينوء بها، إضافة إلى ما لديهم من مشكلات خاصة، وصعوبات معيشية، وثقافية، وصراع فكري، وديني خطير.

إن المد الذي يحاول تدمير الهوية الإسلامية العربية في أفريقيا ويخطط لذلك بتلويث الأخلاق والقيم الأصلية يجثم بكلكله على صدر هذه القارة السمراء منذ عهد الاستعمار الأول، ولكنه صار يسفر عن وجهه في شكل مراكز ونوادٍ وكتب ومجلات وأشرطة وضغوط مختلفة هذه الآونة.

ولئن وجدت في الماضي بقايا المدارس والشخصيات الإسلامية التي

تتصدى للفكر الغازي، وتقض مضجعه، فإنه يجد الآن بعض الأعوان من المسلوبين ثقافياً، والمنشَّئين في حجر الاستعمار، والمرتزقة، من يمده في غيه، ويخترق به الطريق إلى الحصون الإسلامية المنيعة والقرى الآمنة الوديعة.

ولسنا في حاجة إلى التذكير بضرورة العمل الإسلامي المضاد للتصدي لهذا المد المدمر، والوقوف في وجه التيار الإلحادي المستشري، فذلك من أوكد المسؤوليات وأكثرها جلاءً، ولكننا نؤكد هنا أهمية العمل المخطط الذي يخدم الأهداف النبيلة، وتبقى آثاره على مر السنين ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ من أجل ذلك كان التوجه إلى الجنوب ضرورة تفرضها مسؤولية الدعوة الإسلامية وحقوق الأخوَّة والجوار مع الشعوب الأفريقية، وتحتمها واجباتنا الإنسانية تجاه المستضعفين والمحتاجين، ﴿وَفِى ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَٰفِسُونَ﴾.



القرآن واللغة العربية

تيسير القرآن صورة من إعجازه ومنهج لغوي لأتباعه

د. إبراهيم رفيدة
جامعة الفاتح ـ كلية اللغات

قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾[1] ـ وقال تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ ٱلْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوْمًا لُّدًّا﴾[2]، وقال: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[3].

1 ـ القرآن كلمة شاع استعمالها ومعناها، فقرئت بكل لسان وذاعت في كل مكان لأنها اسم لكلام الله القوي الغالب، أنزله على رسوله وخير خلقه محمد ﷺ معجزاً يتحدَّى ببلاغته ومعناه البشر كافة على اختلاف ألسنتهم وأوطانهم وأزمانهم حجة عليهم وهادياً لهم ورسالة خاتمة إلى قيام الساعة،

(1) سورة القمر، الآيات: 17، 22، 32، 40.
(2) سورة مريم، الآية: 97.
(3) سورة الدخان، الآية: 58.

وصائناً لقدسيته وجمال أسلوبه وعلو بلاغته وصحة تواتره من عبث العابثين وإفساد المارقين: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[4]، وذلك بتيسر حفظه وتوفيق أمة من المسلمين في كل زمان وعلى توالي الأجيال والقرون للعكوف على حفظه وإتقان قراءته وحسن إقرائه ووصْل نقله بالسند الثابت المتصل والرواية الصحيحة وفَهْم ألفاظه ومعانيه، وتفصيل أحكامه وبيانها للناس وهدايتهم إليها وجمعهم عليها، وحثِّهم على العمل بها، محكومةً بقواعد اللسان العربي وبلاغة بيانه، والشائع من لغته وأساليبه.

وهي أشهر أسماء الكتاب المبين، سماه منزله عز وجل بها فقال: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ﴾[5]، ولكن العلماء اختلفوا في المعنى اللغوي لهذا الاسم الكريم، فهو مصدر ـ مثل الغُفْران والشُّكْران يحتمل المعاني التالية:

أ ـ أن يكون مصدراً بمعنى القراءة والتلاوة وهما بمعنى واحد، وهو ما أسنده الإمام أبو جعفر الطبري[6] إلى عبد اللّه بن عباس, رضي الله عنهما ورجحه وذهب إليه كثير من العلماء وحملوا عليه قوله تعالى[7]: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ﴾: أي جَمْعه في صدرك وقراءته وتلاوته عليك ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ﴾: فإذا قرأه جبريل عليه السلام ﴿فَٱتَّبِعْ﴾ يا محمد فالخطاب له ﷺ ﴿قُرْءَانَهُۥ﴾: قراءته وتلاوته عليك ونطقه به، وقد قال الإمام أبو القاسم الزمخشري في تفسير هذه الآية: (والقرآن: القراءة)[8].

ب ـ أن يكون بمعنى الجمع والضم، وهذا المعنى يذهب إليه كثير من العلماء أيضاً ونجد النص عليه في معاجم اللغة ففي اللسان لابن منظور قوله[9]: «ومعنى القرآن معنى الجمع وسُمي قرآناً لأنه يجمع السور فيضمُّها» وفي

---

(4) سورة الحجر، الآية: 9.

(5) سورة البقرة، الآية: 185.

(6) تفسيره جـ1/ 42 ـ 43 وينظر اللسان (قرأ).

(7) سورة القيامة، الآية: 17 ـ 18.

(8) الكشاف جـ4/ 529 ـ ط/ ثانية/ مطبعة الاستقامة/ القاهرة.

(9) في «قرأ».

تهذيب[10] اللغة للأزهري قوله: «قال ـ يعني أبا إسحاق الزجاج ـ معنى القرآن معنى الجمع» وقال ـ يعني الزجاج ـ قال قطرب: «في القرآن قولان: أحدهما هذا وهو المعروف والذي عليه أكثر الناس» وقد أسنده الإمام الطبري[11] إلى التابعي الجليل مجاهد بن دعامة السدوسي فقال فيه وفي قول ابن عباس السابق: «فقد صرح هذا الخبر عن ابن عباس أن معنى القرآن عنده القراءة فإنه مصدر من قول القائل: قرأت على ما قد قلناه. وأما على قول قتادة فإن الواجب أن يكون مصدراً من قول القائل: قرأت الشيء إذا جمعته وضممت بعضه إلى بعض كقولك: ما قرأت هذه الناقة سَلاً قط تريد بذلك أنها لم تضم رحماً على ولد، كما قال عمرو بن كلثوم التغلبي:

تُريك إذا دخلْتَ على خَلاءٍ وقد أمِنتْ عيون الكاشحينا
ذراعيْ عَيْطل أدماءَ بكر هجانِ اللون لم تقرأ جنينا[12]

يعني بقوله: لم تقرأ جنينا: لم تضم رحماً على ولد.

ـ ويقال: قرأت الشيء قرْءاً وقرآناً: جمعته وضممت بعضه إلى بعض.

جـ ـ المعنى الثالث ـ أن يكون معنى القرآن اللغوي اللفظ والإلقاء، وهو عن قطرب فيما ينقل الأزهري عن الزجاج قال: «والقول الآخر ليس بخارج عن الصحة ـ وهو حسن قال: لم تقرأ جنينا لم تُلْقِه. وقال: ويجوز أن يكون معنى قرأت القرآن: لفظت به مجموعاً: أي ألقيته»، وقد ورد هذا القول نفسه في اللسان (قرأ) بنصه تقريباً دون نسبة، وقد فسر أصحاب هذا القول ـ قول أبي عمرو السابق ـ بأنها (لم تلق جنينا) والقول الأول أرجحها وأولى ما حملت آية

---

(10) جـ9/ 271 «قرأ».

(11) تفسيره جـ1/ 42، 43.

(12) الكاشحين: جمع كاشح، وهو المضمر العداوة في كشحه: ما بين خاصرته وضلوعه، العيطل: الناقة الطويلة العنق، الأدماء: البيضاء، البكر: التي حملت بطناً واحداً، الهجان: الأبيض الخالص البياض يستوي في الوصف به المذكر والمؤنث والمثنى والجمع، شبّه المرأة التي يصفها بناقة جميلة هذه صفاتها. شرح المعلقات السبع للزوزني ص238 ـ 239، تحقيق المرحوم الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد.

القيامة السابقة، ومن شواهده قول حسان بن ثابت في رثاء عثمان بن عفان رضي الله عنه:

ضحوا بأشمط عُنوانُ السُّجود به يُقطِّع الليل تسبيحا وقرآنا[13]

أي قراءة للقرآن الكريم.

- وقد رجح الإمامان: الطبري وابن عطية هذا القول، وقال الثاني: «والقول الأول أقوى لأن القرآن مصدر قرأ إذا تلا»[14]، كما يفهم من كلام أبي حيان الأندلسي في (البحر المحيط)[15] ترجيحه إذْ بدأ به مستدلاً ببيت حسان السابق، ثم أتى بالقول الثاني حاكياً له بـ(قيل).

فالقرآن مصدر بمعنى القراءة والتلاوة هو الراجح الذي عليه أكثر العلماء، وقد سُمِّي به كلام الله تعالى فأصبح بمعنى المقروء كالكتاب بمعنى المكتوب[16].

وأما تعريفه في اصطلاح العلماء المسلمين فله صيغ كثيرة وخصائص يجمعها قولنا[17]:

- القرآن: «هو كلام الله المنزَّل على سيدنا محمد ﷺ، المنقول بالتواتر المعجز المكتوب في المصاحف المتعبد بتلاوته».

وهي خصائص تجعله في مستوى لا يلحق به غيره فيه ولا يلتبس به ما عداه من كل كلام سواء أكان منزَّلاً أم غير منزل، ولكن جمع هذه الخصائص كلها في تعريفه، فيه من الطول ما لا يخفى وفيه جمع واضح بين الخصائص المميزة: (المنزل، المعجز، المنقول بالتواتر، وما يعتبره صيانة له (المكتوب في المصاحف) أو غاية نزوله: (المتعبد بتلاوته) - وهما وصفان مهمان، وكثير من

---

(13) الموضع السابق من تفسير الطبري وتفسير ابن عطية 1/ 79، والخزانة جـ4/ 118، ولم يجده البغدادي في ديوانه وأدخله فيه محققه ص216.

(14) تفسير ابن عطية: الموضع السابق.

(15) جـ8/ 387.

(16) وينظر تفسير الطبري 1/ 43 ط الحلبي.

(17) وينظر مناهل العرفان في علوم القرآن للمرحوم الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني 1/ 12 - 13.

العلماء لا يذكر (المعجز) لصعوبة تصور الإعجاز من غير العلماء، والتعاريف تبنى على الوضوح وسهولة التصور لكل قارىء قادر، ومن ذكرها منهم فهو لمجرد تصوير مفهوم لفظ القرآن لمن يعرف الإعجاز والسورة ونحوهما[18].

وقد توسط الإمام السيد الجرجاني في تعريف القرآن فقال: «القرآن: هو المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة»[19] وهو تعريف واضح غير طويل.

وللقرآن أسماء أخرى مشهورة ذكرت فيه، سمّاه أو وصفه منزله بها.

التيسير:

والتيسير معناه: التسهيل وإيجاد اليسر في شيء، واليسر هو السهولة وعدم الكلفة في تحصيل المطلوب من شيء، ومعنى يسّره: سهله وهيَّأه للانتفاع به دون مشقة ولا عناء لما أودع فيه من صفات السهولة وميزات الليونة والسماحة والانقياد، والتيسير مصدر يسّر القياسي.

وعليه يكون معنى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ﴾ والله لقد ﴿يَسَّرْنَا﴾: سهلنا وهيأنا وأعددنا ﴿ٱلْقُرْءَانَ﴾ للذكر: للحفظ والترتيل والفهم والاستنباط والتأثر والاتعاظ من جوانب ثلاثة: الألفاظ والأساليب والمعاني.

ـ فألفاظ القرآن أو مفرداته فصيحة منتقاة لمعانيها مناسبة أخصَّ المناسبة لمواضعها من التراكيب شديدة منذرة في موضع الشدة والإنذار، ولينة مبشرة في موضع اللين والبشرى، سليمة من التنافر والغرابة المنفّرة والثقل الكريه في كل الأحوال والمواضع.

ـ وأساليبه بليغة فائقة المستوى بما توفر لها من فصاحة المفردات وانسجامها وحسن النظم القائم على الفواصل ومقاطع الآي وجوامع الكلم، وعلى روعة التعبير ودقته وتنوعه وانسجام كلماته وعلى جمال التصوير للمعاني

(18) وينظر مناهج العقول للإمام الأسنوي 1/ 162.

(19) التعريفات: 152.

والمواقف والعواطف ومخاطبة العقل والوجدان والخلو من الحشو والتناقض مع شرف المقاصد وصحتها وسموّها ومواءمتها للعامة والخاصة فكل يحس جلاله ويذوق حلاوته ويفهم منه على قدر استعداده، وغير هذه السمات العالية مما يحقق معنى الإعجاز فيه، ويهزُّ النفوس ويرضي العقول وبه تطمئن القلوب، وتقشعرُّ الجلود، ويسهل حفظه ويهوّنه ويعين عليه كما هو في تاريخه الطويل، ومعلوم بالمشاهدة والتجربة حتى إن الأطفال ليحفظونه حفظاً بالغاً دقيقاً وليرتلونه ترتيلاً جميلاً بخلاف غيره من الكتب ولذا قال بعض العلماء: روي أنه لم يحفظ شيء من كتب الله غير القرآن[20].

ـ ومعانيه ميسَّرة مهيأة للفهم والاستنباط والتذكر والاستحضار في القلوب والتدبر والاتعاظ لأسلوبه البليغ المحكم المشرق ـ كما سبق وصفه ـ ولما تضمن من البراهين والحجج العقلية والحكم النفسية والتراكيب الجامعة بين الإيجاز في موضعه والإطناب عندما تقتضيه الحال ويستوجبه المقام وبين الإجمال والبيان، ولما فيه من الاستجابة لفطرة الإنسان وتحقيق لمطالبها الإنسانية المشروعة الموفية بسعادة الجسد والروح، ثم لما فيه من مراعاة لمقتضى حال الأمة التي نزل فيها فهي أمة تغلب عليها الأمية لا تحسب ولا تكتب كما جاء في الحديث الصحيح عن رسول الله ﷺ قال: «**إنا أمة أميّة لا تكتب ولا تحسب**»: أي لا تعدُّ عداً حسابياً مبنياً على قواعد رياضية أو فلكية «الشهر هكذا وهكذا وهكذا وعقد الإبهام في الثالثة والشهر هكذا وهكذا وهكذا يعني تمام ثلاثين»[21]، وهذا ما يشير إليه القرآن الكريم في قوله سبحانه: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾[22]، ولذلك عقد الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي مسألة في كتابه[23] «الموافقات» بدأها بقوله: «هذه الشريعة المباركة أمية لأن أهلها كذلك فهو أجرى على اعتبار المصالح»، وقال شارح

---

(20) ينظر التسهيل في علوم التنزيل جـ4/ 81 لأبي القاسم محمد بن جزي الكلبي الغرناطي.

(21) صحيح مسلم بشرح النووي جـ7/ 192.

(22) سورة الجمعة، الآية: 2.

(23) جـ2/ 69 ـ 70.

الموافقات الشيخ عبد الله دراز تعليقاً على هذه الفقرة: «أي فإن تنزيل الشريعة على مقتضى حال المنزل عليهم أوفق برعاية المصالح التي يقصدها الشارع الحكيم» وقد لاحظ أن معنى ذلك أنها لا تحتاج في فهمها وتعرف أوامرها ونواهيها إلى التعمق في العلوم الكونية أو العقلية أو الرياضية أو غيرها، وهذا كله فيما يتعلق بأحكام التكليف لأنه عام يجب أن يفهمه العرب والجمهور ليمكن الامتثال، أما الأسرار والحكم والمواعظ والعبر، فمنها ما يدق عن فهم الجمهور ويتناول الخواص منه شيئاً فشيئاً بحسب ما يسره الله لهم وما يلهمهم به، وذلك هو الواقع لمن تتبع الناظرين في كلام الله تعالى على مرّ العصور.

وقال أبو إسحاق في التعليق على الحديث السابق: «وقد فسَّر معنى الأمية في الحديث: أي ليس لنا علم بالحساب ولا الكتاب ونحوه قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ﴾، وما أشبه هذا من الأدلة المثبوتة في الكتاب والسنة الدالة على أن الشريعة موضوعة على وصفه الأمية لأن أهلها كذلك».

ثم لما اشتمل عليه القرآن من العقائد وأصول المعاملات والآداب والقصص والمواعظ والترغيب في اتباع الحق ونُصْرته وترك الباطل وخذلانه وحب العدل وإشاعته وكراهية الظلم ومحاربته والوعد بالأجر الجزيل لمن استجاب لذلك وعَمِل، والوعيد الشديد لمن تنكر له واتبع غير سبيل المؤمنين، فللقرآن تعلق بالقلوب وتأثير في العقول وحلاوة في السمع وارتباط بالإيمان والإخلاص.

ـ وقد تبين مما سبق أن جملة (ولقد يسرنا...) قسمية مؤكدة بالقسم المقدر الدال عليه جوابه المصدّر بـ(قد) المقرونة باللام، وهو ما يدل على الاهتمام بهذا الخبر وتأكيد مضمونه والدلالة على تحقق معنى هذه الجملة وصدق مدلولها.

(فهل): الفاء للتفريع على ما سبق من تيسير حفظ القرآن وفهمه والاتعاظ به، (من مدّكر): متَّعظ مزدجر عن المعاصي أو هل من طالب لحفظه فيعانَ عليه ويُيَسَّرَ له، وتكون معانيه وعلومه حاضرة في نفسه بادية في تفكيره وزواجره

مراعاة في سلوكه، ويكون مهتدياً بهديه.

وأصل مدكر مذتكر ـ على وزن مفتعل من اذتكر على وزن افتعل فأبدلت تاء الافتعال دالاً لوقوعها بعد الذال التي أبدلت دالاً وأدغمت الدال في الدال فهو إبدال لأجل الإدغام للتخفيف. وهي مبتدأ مرفوع بضمة مقدرة لأن (من) صلة زائدة في الصناعة النحوية لتأكيد المعنى واستغراق الأفراد والخبر محذوف أي فهل مدكر موجود أو نائب فاعل لفعل مقدر أي فهل يوجد مدّكر. و(هل) حرف استفهام للتحضيض فالمراد الحضّ والحثّ على الادكار والاعتبار وحفظ القرآن لأنها مأخوذة من الذكر بمعنى الحفظ أو بمعنى الاستحضار والتفكر والتدبر.

وقد روى الإمام البخاري[24] بسنده إلى عبد اللّه بن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ كان يقرؤها (مدكر) بالدال.

ورود جملة التيسير في سورة القمر خاصة:

ثم إن اللافت للنظر والداعي للتدبر والتأمل ورود هذه الجملة في سورة القمر خاصة وأن تكرر فيها أربع مرات، وأن تكرر معها جملة أخرى هي ﴿فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ﴾ أربع مرات أيضاً تفريعاً على مختصر أربع قصص لأمم سابقة هي قصة قوم نبي الله نوح وإهلاكهم بالطوفان والإغراق (من الآية 9 ـ 16)، وهي الأولى من هذه القصص، والثانية قصة عاد قوم نبي الله هود وإهلاكهم بالريح الصرصر العاتية العقيم (من الآية 18 ـ 21)، والثالثة قصة ثمود قوم نبي الله صالح وإهلاكهم بالصيحة الواحدة (من الآية 23 ـ 31)، والقصة الرابعة هي قصة قوم نبي الله لوط وإهلاكهم بالحاصب الذي أمطر عليهم وهو الطين المتحجر المذكور في الآية (81/ هود والآية 74/ الحجر) ـ (من الآية 33 ـ 40 القمر)، وقد ذكرت في هذه القصة جملة ﴿فَذُوقُواْ عَذَابِي وَنُذُرِ﴾ مرتين، وختمت بجملة (التيسير) كالقصص السابقة.

وجملة ﴿فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ﴾ جملة استفهامية أريد من الاستفهام فيها

---

(24) في صحيحه جـ10/ 241 ـ 242 بشرح «فتح الباري» ـ ط/ مصطفى الحلبي ـ مصر.

التعجيب والتهويل من شأن عقاب الله عز وجل لهذه الأقوام وما أحلَّ بهم من العذاب والنكال للاعتبار والاتعاظ والتذكر في عواقب الخروج عن أمر الله عز وجل، و«نذر» أصلها «نذري» بالإضافة إلى ياء المتكلم وهو الله عز وجل حذفت منها هذه الياء للفواصل رؤوس الآي التي تنتهي جميعها بحرف الراء في هذه السورة، وهي جمع نذير بمعنى الإنذار: أي فكيف كان عذابي وعاقبة إنذاري؟ إنهما لشديدان أقسى ما تكون الشدة وسوء العذاب، وأسوأ ما تكون العاقبة: إذ قضي على هؤلاء الأقوام واستؤصلوا جميعاً إلا أنبياءهم عليهم وعلى نبينا الصلاة والسلام ومن كان معهم من المؤمنين.

وقد كان هذا التكرار: تكرار الجملتين السابقتين لتكرُّر المناسبة باعتبار كل قصة من القصص السابقة مستقلة عن الأخرى وفيها عظة وعبرة يجب على القارىء والسامع أن ينتبها إليها ويعتبرا بها. كما يجب أن يعجبا من كل واحدة منها ويلفت نظرهما لما فيها من الوعيد والتهديد، بينما كان في تكرار جملة (التيسير) ملاطفة من الله لعباده وامتنان عليهم بتيسير القرآن، ومبالغة بالتكرار في حضهم على حفظ القرآن والتذكر والاتعاظ بمصائر الأمم السابقة وما حلَّ بها بسبب الكفر وعصيان الله عز وجل وهو أمر ميسَّر بتيسير القرآن.

وقال الحافظ ابن حجر: «وقد تكرر في هذه السورة قوله: ﴿فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ بحسب تكرار القصص من أخبار الأمم استدعاءً لإفهام السامعين ليعتبروا»[25].

وهناك قصة خامسة ذكرت في سورة القمر بعد القصص الأربع السابقة وهي قصة آل فرعون وأنصاره وتكذيبهم بآيات الله كلها وأخذ الله إياهم أخذ عزيز مقتدر بإغراقهم في البحر وقد ذكرت قصتهم في أكثر من سورة وننظر الآيات (90 ـ 92/ يونس و63 ـ 66/ الشعراء) على وجه الخصوص. ولكنها لم تختم في هذه السورة بما ختمت القصص السابقة لإيجازها فيها أكثر من سابقاتها.

وبذلك يتحدّد الجانب الأكبر من موضوع هذه السورة وهو مختصر خمس قصص من قصص الأمم السابقة التي أهلكت بطغيانها وكفرها ومعصيتها لرسلها.

---

(25) في الموضع السابق.

وقد ذُكرتْ هذه القصص ليتعظ بها مشركو العرب الذين بدئت السورة بالحديث عنهم وعن تكذيبهم لمعجزة انشقاق القمر الذي انشق بمكة فلقتين تصديقاً لرسول الله ﷺ كما جاء في الخبر الصحيح المتفق عليه[26]، وقال تعالى: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ * وَإِن يَرَوْا۟ ءَايَةً يُعْرِضُوا۟ وَيَقُولُوا۟ سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾[27]، وقد مُهِّد للانتقال من الحديث عنهم إلى الحديث عن الأمم المذكورة بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّنَ ٱلْأَنۢبَآءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ﴾[27].

وقد فُصِّلَت هذه الأنباء في القصص المذكورة لذلك جاءت الأربع الأوَلى منها مفصولة غير معطوفة، وربطت الأولى منها بالمشركين بذكر ضميرهم فيها، قال تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ﴾[27]: أي قبل مشركي العرب. وقال تعالى: ﴿كَذَّبَتْ عَادٌ﴾[27] وقال: ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ﴾[27] وقال: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ﴾[27].

ثم رجعت السورة إلى خطاب المشركين بأسلوب الالتفات لتذكيرهم وتقريرهم بالحقيقة ودعوتهم للمقارنة بين حالهم وكفرهم وحال الأمم السابقة وإهلاك الله إياها بالكفر والعصيان اللذين كان مشركو العرب يتصفون ـ وفي مقدمتهم قريش ـ بهما عند نزول هذه السورة بمكة ممَّا يوجب أن يحل بهم عقاب الله كما حل بتلك الأمم وما سيلاقونه في الآخرة من العذاب، قال تعالى[28]: ﴿أَكُفَّارُكُمْ﴾ يا عرب ﴿خَيْرٌ﴾ أفضل وأقوى ﴿مِّنْ أُو۟لَٰٓئِكُمْ﴾ الأقوام السابقين ﴿أَمْ لَكُم﴾: يا مشركي العرب ﴿بَرَآءَةٌ﴾: إعذار من العذاب برفعه عنكم وسلامة منه مكتوبة ﴿فِى ٱلزُّبُرِ﴾: في الكتب المنزلة، والحقيقة التي يجب أن يقروا بها أنهم ليسوا خيراً منهم وليس لهم براءة في الزبر وأنه لا فرق بين الناس إلا بالإيمان والتقوى، وتختم السورة ببيان جزاء المؤمنين المتقين وما ينتظرهم من الإكرام والرضا والنعيم: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى جَنَّٰتٍ وَنَهَرٍ * فِى مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍۭ﴾[29].

---

(26) ينظر المرجع السابق ص240 ـ 241.

(27) سورة القمر، الآيات: 1، 4، 9، 18، 23، 33.

(28) سورة القمر، الآية: 43.

(29) سورة القمر، الآية: 54 و55.

فهذا هو ملخص موضوع هذه السورة كله ومنه يظهر أنها مكية اهتمت بأحد موضوعات السور المكية وهو قصص الأنبياء وما فيها من عبرة وعظة، وما تستلزمه من دعوة للتوحيد وأصول الدين وبيان أمور الغيب والاتعاظ بمصائر الكافرين وعقباهم الأليمة وعقبى المؤمنين السعيدة يوم الدين وأنها في أسلوبها تمثل القرآني المكي في قوة الأسلوب وجزالته وشدة أسره وسبكه، وفي الإيجاز وقصر الآيات، وفي بروز الفواصل في أواخرها ونبرة رويِّها الذي تمتاز هذه السورة باتفاق جميع آياتها الخمس والخمسين فيه، فهي كلها تنتهي بحرف الراء المجهور القوي من بدئها بقوله سبحانه وتعالى: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ﴾ إلى نهايتها ﴿عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾.

وهي صورة من صور الإعجاز لا تتفق لأبلغ البلغاء دون تكلف أو ضعف في بعض الفقْرات ولكن هذه السورة جاءت كلها في أقوى الأساليب وأشدها تأثيراً وانسجاماً في تماثل الفِقْرات أو تقاربها طولاً وقصراً وتلاحماً في المعاني وقوة التماسك وتبعية السجع للمعنى إن سمينا هذا الأسلوب أو النظام القرآني سجعاً.

فالسورة تمثل وحدة بلاغية وإعجازية يتحقق بها تحدي المعارضين أن يأتوا بسورة مثلها وتضم مجموعة من الوجوه التي جعلها العلماء من منايط الإعجاز القرآني ومظاهره وهي:

أ ـ الأسلوب القوي الذي جاءت عليه وما ضم من أفانين البلاغة والصور البيانية والبديعية الجميلة مثل التشبيهات البديعة وما وصفْتُ من اتفاق جميع فواصلها في حرف الروي والإيجاز المكتنز بالمعاني والمتمثل في جملها القصيرة وإيجازها لقصص الأنبياء والاقتصار فيها على موضع العبرة منها التي يمكن أن يكتب فيها الصفحات الكثيرة، وهو ما يدخل في قوله ﷺ: «**بعثت بجوامع الكلم**» التي هي القرآن الكريم، يقول الحافظ ابن حجر في «فتح الباري بشرح البخاري»[30]: «وجزم غير الزهري بأن المراد بجوامع الكلم القرآن بقرينة قوله: (بعثت) والقرآن هو الغاية في إيجاز اللفظ واتساع المعاني».

---

(30) جـ17/ 5 (باب قول النبي ﷺ: بعثت بجوامع الكلم) وهو في صحيح مسلم (جـ5/ ص5) كتاب المساجد ومواضع الصلاة ـ بشرح الإمام النووي.

وقال الإمام النووي في شرحه لهذا الحديث: «أعطيت جوامع الكلم» وفي الرواية الأخرى: (بعثت بجوامع الكلم) قال الهروي: يعني به القرآن جمع الله تعالى في الألفاظ اليسيرة منه المعاني الكثيرة وكلامه ﷺ كان بالجوامع قليل اللفظ كثير المعاني».

وفيها ما يشبه ردّ العجز على الصدر بأسلوب الالتفات إذ بدأت الحديث عن المشركين بأسلوب الغيبة (من الآية 2 ـ 4)، ثم رجعت إليهم في أواخر السورة بأسلوب الخطاب ﴿أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أُوْلَٰئِكُمْ أَمْ لَكُم بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ﴾، ثم بأسلوب الغيبة مرة أخرى (من الآية 44 ـ 48)، ثم بأسلوب الخطاب مرة أخرى بقوله سبحانه: ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا أَشْيَاعَكُمْ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ ـ وغير ذلك من ألوان الإعجاز البياني.

ب ـ ما فيها من أخبار الغيب مثل ما أخبرت به من أن المشركين يخرجون من القبور خشعاً أبصارهم كأنهم جراد منتشر وهو من تشبيهاتها المصوَّرة الجميلة مهطعين أي مسرعين إلى الداعي المنادي للحشر، يقول الكافرون: أي حال كونهم قائلين: هذا يوم عسر شديد الصعوبة والمشقة، والتعبير بـ«الكافرون» من وضع الظاهر موضع المضمر للتصريح بوصفهم وسبب العسر عليهم، إذا كانت أل فيها عهدية فيكون المراد المشركين السابق ذكرهم، فالموضع للضمير ويصح أن تكون جنسية استغراقية. وما أخبرتْ به من أنه «سيهزم الجمع» جمع المشركين في مكة الذين قالوا: (أم) بل يقولون: (نحن جميع منتصر) (ويولون الدبر): يرجعون ويعطون المسلمين أدبارهم منهزمين أمامهم وقد كان ذلك في غزوة بدر كما ورد عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأن موعدهم الساعة يوم القيامة، والساعة أدهى وأفظع وأمرُّ: أشد مرارة وأكثر صعوبة، يوم يسحب المجرمون في النار على وجوههم ويقال لهم: (ذوقوا مسَّ سقر)، وأن الله تبارك وتعالى خلق كل شيء بتقدير سابق وقضاء قديم وتدبير محكم، وأن كل شيء فعله البشر والأمم المهلكة مكتوب في الزبر: أي كتب الحفظة من الملائكة وصحف الأعمال المسطور المكتوب عليهم فيها كل حقير وجليل من أعمال البشر، وأن المؤمنين المتقين في جنات ونهر يوم القيامة في مكان الرضا والقبول في حضرة رب مليك مقتدر.

جـ - ما فيها من أخبار الأمم السابقة مما كان لا يعلمه العرب ولا رسول الله ﷺ ولا يعلم القصة الواحدة منه إلا القليل من أحبار أهل الكتاب في ذلك الزمان، وقد سبق ما تضمنته هذه السورة من ذلك بأسلوب موجز محكم.

من هذا التحليل لسورة القمر ندرك سر تخصيصها بذكر جملة تيسير القرآن وتهيئته للادكار والحفظ، وتكرار هذه الجملة. فهو راجع لقوة أسلوبها وجماله وإيجازها وتميزها ببعض الظواهر اللغوية، وتضمنها الشيء الكثير من القصص وعظاتها.

تيسير القرآن يرجع إلى لغته وأسلوبه وصورة إعجازه:

كما ندرك من هذا التحليل أن تيسير القرآن لا يعني التساهل في الأسلوب ولا الضعف في التعبير ولا التماس اللهجات المرذولة أو المتروكة من جمهور العرب بل التيسير يكون بالتزام الحق والصدق، وقد جاء في حديث أخرجه أبو نعيم ومن طريقه أورده الديلمي في (سند الفردوس) وذكره السيوطي في الجامع الصغير (رقم 7572) بشرح فيض القدير للمناوي وصاحب كنز العمال من حديث أبي هريرة قال: «ليس البيان كثرة الكلام ولكن فَصْل: (أي قول قاطع فاصل بين الحق والباطل) فيما يحب الله ورسوله وليس العيُّ عيَّ اللسان ولكن قلة المعرفة بالحق»، وبإيراد المعاني الصحيحة وبإحكام التعبير وصحته في صور بلاغية واضحة تناسب من يخاطب بها، ويراد منه تمثّلها والتأثر بها، وتناسب مقتضى المقام ومتطلبات الموقف، في جمل محكمة تعلق بالأذهان وتَحْلُو في الأسماع وتطرب لها النفوس وتخشع العقول وتستقر في الذواكر.

إن التيسير مظهر من مظاهر الإعجاز وليس وسيلة للضعف والابتذال، ومظهر من مظاهر اللغة الفصحى التي كانت شائعة في العرب، وهي لغة النبي ﷺ ولسانه ووسيلته لتبشير المؤمنين المتقين، وإنذار المشركين الكافرين اللُّدُّ المتشدِّدين في خصومتهم لله ودينه ورسوله، قال تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ ٱلْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوْمًا لُّدًّا﴾ بلسانك: أي بلغتك: اللغة العربية

الفصحى التي وحَّد القرآن عليها العرب وكانت متمثلة في لهجة قريش أظهر تمثُّل حتى قيل: إنه نزل بها، إذ هي لغته ﷺ وهو أفصح من نطق بهذه اللغة أو بالضاد، وهي لغة العرب الشائعة فيهم المشتركة بينهم والتي كانت إرهاصاً لتوحيد القرآن العرب عليها وجمع لهجاتهم فيها ثم أصبحت لغة جميع المسلمين بها يتلون كتاب الله ويفهمون معانيه وآدابه وأحكامه ويتذوقون أسراره.

والأقرب إلى الصحة والأجدر بالقبول أن يقال: إن القرآن نزل باللغة الموحَّدة لغة جميع العرب المشتركة بينهم لأن الله سبحانه وتعالى وصف كتابه في طائفة من الآيات بأنه عربي لنزوله بلغة العرب ولجمعه إياهم على اللغة التي نزل بها، قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[31] وقال: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[32].

فهي اللغة التي يفسر بها كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وتستنبط بها الأحكام منهما وقد نبه إلى ذلك الإمام أبو إسحاق الشاطبي في كتابه القيم: «الموافقات»، فهو يقول[33]: «لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه» ويقول[34]: «وإذا كان كذلك فلا يستقيم للمتكلم في كتاب الله أو سنة رسول الله أن يتكلف فيهما فوق ما يسعه لسان العرب»، ويقول[35]: «فكذلك يلزم أن ينزل فهم الكتاب والسنة بحيث تكون معانيه مشتركة لجميع العرب، ولذلك أنزل القرآن على سبعة أحرف، واشتركت فيه اللغات حتى كانت قبائل العرب تفهمه» ويختم هذه الأقوال أو المسائل بقوله[36]: «فالحاصل أن الواجب

---

(31) سورة يوسف، الآية: 2، وفي الآية الثانية من سورة الزخرف: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾.

(32) سورة الشعراء، الآيات: 193 ـ 195.

(33) جـ2/ ص82.

(34) السابق 85.

(35) السابق.

(36) السابق 87.

في هذا المقام إجراء الفهم في الشريعة على وزان الاشتراك الجمهوري الذي يسع الأميين كما يسع غيرهم».

فالقرآن نزل بأحسن اللهجات العربية وأعمها وأكثرها اشتراكاً بينهم، وتجنب في قراءاته المتواترة اللهجات المرذولة الرديئة أو المتروكة من جمهور العرب، وهذا من أسباب تيسيره ودواعي قبوله وتأثيره وحفظه وتدبره ويسر الاستنباط منه ومواءمته لعموم رسالته، ودعوته للتذكر والتأمل كما في آية التيسير الثالثة، قال تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾.

وهذا كله يشير إليه ربط التيسير بلسان النبي ﷺ وجَعْلُ لغته أداته، وهي اللغة الجامعة السليمة من عيوب اللهجات الضعيفة، التي كانت شائعة في العرب، فإضافة لغة التيسير إلى النبي تشير إلى أن هذا التيسير كان بأعلى مستويات هذه اللغة وأرقى نماذجها، وهي لغة أفصح العرب محمد ﷺ بالإجماع.

وما بقي من آثار اللهجات غير الفصيحة في القراءات المتواترة التي يقرأ بها القرآن، فهو من تعدد وجوه النطق التي تحتملها طبيعة اللغة العربية وتعتري الكلمات أو التراكيب العربية حسب مقاييس العرب في كلامها وضبط كلماتها، التي يمكن تفسير الحديث المشهور بها وهو «أنزل القرآن على سبعة أحرف» إذ أحسن ما فسر به الأقدمون هذا الحديث ـ كما يقول سماحة الأستاذ الشيخ الطاهر ابن عاشور[37] ـ هو لهجات العرب في كيفيات النطق كالفتح والإمالة والمدّ والقصر والهمز والتخفيف وضبط بنية بعض الكلمات والاختلاف في بعض وجوه الإعراب، وقال المرحوم الشيخ علي محمد الضباع[38]: «والذي عليه الجماهير من السلف والخلف أنها (أي المصاحف العثمانية) مشتملة على ما يحتمله رسمها من الأحرف السبعة جامعة للعرضة الأخيرة التي عرضها ﷺ

(37) في تفسيره: التحرير والتنوير جـ1/ 58.

(38) في كتابه «سمير الطالبين في رسم وضبط الكتاب المبين»/ 15.

على جبريل عليه السلام ولم تترك حرفاً منها، قال في النشر: «وهذا القول هو الذي يظهر صوابه لأن الأحاديث الصحيحة والآثار المشهورة تدل عليه» اهـ.

منهج النحويين في البناء على الأكثر وفي استشهادهم بالقراءات من منهج تيسير القرآن:

يمكنني بعد ما وصفت من منهج تيسير القرآن بنزوله بأفصح اللغات وأشيعها في العرب، واعتباره ظاهرة من ظواهر الإعجاز ودليلاً من أدلة الفصاحة والبلاغة العالية ونعمة من نعم الله عز وجل علينا يجب شكرها والإقبال عليها بعد هذا يمكنني أن أقرّر أن منهج النحويين في البناء على الأكثر الشائع من كلام العرب واستشهادهم بالقراءات من منهج تيسير القرآن.

والموضوعان ـ البناء على الأكثر ـ والاستشهاد بالقراءات ـ مرتبط أحدهما بالآخر تمام الارتباط.

أما بناؤهم على الأكثر الفصيح ـ خصوصاً البصريين فقد دلت عليه أقوالهم ومناهجهم التطبيقية ومن ذلك.

أ ـ قول عيسى بن عمر الثقفي: «أرى أن أضع الكتاب على الأكثر وأسمي الأخرى لغات فهو أول من بلغ غايته في كتاب النحو»[39]. وكان هذا القول مرتباً على ما روي من أن رجلاً من بني ليث وضع أبواباً في كتاب نحو بدأه أبو الأسود الدؤلي فإذا في كلام العرب ما لا يدخل فيه فأقصر عنه، وفي خبر آخر أنه قيل له يوماً: خبرني عن هذا الذي وضعْتَ، يدخل فيه كلام العرب كله؟ فقال: لا، قال (أي السائل): قلت: فمن تكلم بخلافك واحتذى ما كانت العرب تتكلم به؟ أتراه مخطئاً؟ قال: لا، قلت: فما ينفع كتابك»[40]،

ب ـ قول أبي عمرو بن العلاء لمن قال له: أخبرني عما وضعت مما سميته عربية، أيدخل فيها كلام العرب كله؟ فقال: «فقلت كيف تصنع فيما

(39) طبقات النحويين واللغويين للزبيدي: ص15.

(40) طبقات النحويين واللغويين للزبيدي: ص41.

خالفتك فيه العرب وهم حجة؟ قال: أعمل على الأكثر وأسمي ما خالفني لغات»[41].

جـ ـ من المعلوم أن سيبويه بنى منهجه على الأخذ بالأكثر من كلام العرب والقياس عليه واعتبار المخالف له قليلاً شاذاً لا يقاس عليه، ومن ذلك قوله: «ولو قالت العرب: اضرب أيُّ أفضل ـ ببناء ـ أي وهي غير مضافة ـ لقلته ولم يكن بدٌّ من متابعتهم فلا ينبغي لك أن تقيس على الشاذ المنكر في القياس كما أنك لا تقيس على ـ أمْسِ ـ بالبناء على الكسر ـ أَمْسِكْ ـ المضافة ـ ولا على ـ أتقول ـ بتاء الخطاب ـ أيقول ـ بالياء ـ ولا سائر أمثلة القول ـ ولا على الآن ـ آنك ـ وأشباه ذا كثير»[42].

د ـ قول أبي العباس المبرد تعليقاً على بيت استشهد به النحويون الكوفيون على اشتقاق أفعل التفضيل من البياض وهو ما يمنعه البصريون، قوله: «هذا معمول على فساد وليس البيت الشاذ والكلام المحفوظ بأدنى إسناد حجة على الأصل المجمع عليه في كلام ولا نحو ولا فقه، وإنما يركن إلى هذا ضَعَفَةُ أهل النحو ومن لا حجة معه، وتأويل هذا وما أشبهه في الإعراب كتأويل ضَعَفَةِ الحديث وأتباع القصاص في الفقه»[43].

هـ ـ قول أبي علي الفارسي: «فالضرورة والنادر مما لا حكم لهما ولا يعترض على الكثرة بهما»[44] فإن قلت: (ويْلُمه) حذف: (أي حذف همز أمه) ولم يعوض منه شيء فإن القياس على هذا الفذّ الشاذ غير سائغ، ولا سيما إذا كان المقيس فيه معنى أوجبه شيء ليس في المقيس مثله ـ وهو كثرة الاستعمال»[45].

---

(41) السابق ص34.

(42) الكتاب جـ1/ 398.

(43) الأصول في النحو لأبي بكر بن السراج جـ1/ 121 ـ 122، وينظر الإنصاف للأنباري جـ1/ 148 ـ 155/ م16.

(44) الإغفال جـ1/ 400 (على الآلة الكاتبة).

(45) السابق/ 21.

و ـ عقد أبو الفتح بن جني باباً في كتابه: (الخصائص)[46] بعنوان (باب اختلاف اللغات وكلها حجة) للمقارنة بين اللهجات العربية بيّن فيه أن اللهجتين المتساويتين في الفصاحة والشيوع لا يجوز ردُّ إحداهما بالأخرى مثل إعمال (ما) النافية عمل ليس عند الحجازيين، فسميت (ما الحجازية) وإهمالها عند التميميين (ما التميمية) وهي التي لا تعمل عمل ليس فاللهجتان فصيحتان قويتان متكافئتان وبالأولى نزل القرآن والثانية يؤيدها القياس، لأن (ما) مشتركة بين الأسماء والأفعال فتدخل على كليهما والحرف المشترك الشأن فيه أن لا يعمل.

وأما إذا كانت إحدى اللهجتين ـ أو اللهجات ـ ضعيفة شاذة قليلة، مثل كسر اللام مع كاف الخطاب (لك)، وفتح الباء في (به) ـ فهما لهجتان ضعيفتان منسوبتان إلى قبيلة قضاعة خاصتان بها، والأكثر الفصيح هو فتح الأولى وكسر الثانية، فمن تركهما، ونطق بالأوليين الشاذتين يكون تاركاً للأجود الأفصح الأكثر إلى القليل الشاذ المخالف لقياس كلام العرب».

ـ فالفصيح عند الرواة وعلماء اللغة والنحو هو ما كثر استعماله على ألسنة العرب وشاع في أكثر لهجاتهم واطرد في مقاييسهم، وهو الذي يقاس عليه وتبنى القواعد والمقاييس اللغوية حسب هذه النصوص والأحكام التي سقتها، ومع أن لهم اختلافات كثيرة في التطبيق والفروع وتقويم بعض المسموع من النصوص فإنهم لا يختلفون في هذا المبدأ والأصول الكلية المبنية عليه.

استشهاد النحويين بالقراءات:

وقد رأيت أن أتتبع منهج النحويين في تطبيقهم لمبدأ (البناء على الأكثر) في استشهادهم بالقراءات ومدى اعتمادهم عليه فيه وفي موقفهم منها ومدى تحكيمهم للقرآن نفسه، إذ أنَّ استشهادهم بالقراءات المتواترة والشاذة أمر لا يختلفون فيه، فأعمالهم النحوية وكتبهم شاهدة على أنهم بنوا النحو على كلام العرب الفصيح: شعراً ونثراً، وعلى القرآن الكريم وقراءاته كلها.

---

(46) جـ2/ 10 ـ 12.

يقول الإمام السيوطي في الاقتراح[47]: «أما القرآن الكريم فكل ما ورد أنه قرىء به جاز الاحتجاج به في العربية سواء أكان متواتراً أم شاذاً وقد أطبق الناس على الاحتجاج بالقراءات الشاذة في العربية إذا لم تخالف قياساً معروفاً بل ولو خالفته يحتج بها في ذلك الحرف بعينه وإن لم يجز القياس عليه كما يحتج بالمجمع على وروده ومخالفته القياس في ذلك الوارد بعينه ولا يقاس عليه نحو (استحوذ ويأبَى)، وما ذكرته من الاحتجاج بالقراءة الشاذة لا أعلم فيه خلافاً بين النحاة»[48].

فهذا الكلام من السيوطي يصوِّر منهج النحويين في هذا الاستشهاد ويثير قضايا هامة منه، هي:

أ ـ إطباق النحاة على الاحتجاج بالقراءات الشاذة إذا لم تخالف قياساً معروفاً لدى العرب، ومن باب أولى القراءة المتواترة في هذا الإجماع، فهاتان يقاس عليهما، لا يخالف في ذلك أحد.

وشواهد ذلك كثيرة معروفة.

ب ـ المخالف للقياس أي للأكثر الشائع من كلام العرب من القراءات المتواترة والشاذة يحتج به في ذلك الوارد بعينه ولا يقاس عليه، لأن الذي يقاس عليه هو ما كان كثيراً شائعاً في الاستعمال، فهذا الشاذ لا يرفض ولكنه لا يعتبر قاعدة عامة يقاس عليها.

جـ ـ مثّل السيوطي للمجمع عليه في القراءات المتواترة المخالف لقياس كلام العرب الكثير بنحو (استحوذ) الذي لم تقلب واوه ألفاً وهي متحركة ـ مثل «استجاب»[49] و«استجار» و«استقام»[50] وغيرها كثير جداً، ومثله «أبى يأبى» بفتح عينه في الماضي والمضارع وليست عينه ولا لامه حرف حلق، وقياسه أن

(47) ص14 ـ 15.

(48) ص14 ـ 15.

(49) سورة آل عمران، في الآية: 172 و195.

(50) سورة التوبة، في الآيتين: 6 و7.

يكون مكسور العين في المضارع، مثل ـ يهدي ويقضي، ويأتي ـ وغيرها كثير.

د ـ ومثل للقراءة الشاذة المخالفة لقياس كلام العرب الكثير بقراءة التاء في قوله تعالى: ﴿فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا﴾ لدخول لام الأمر على المضارع المبدوء بتاء الخطاب وهو قليل والأكثر في كلام العرب أمر المخاطب بصيغة الأمر، قال الأشموني[51]: «والأكثر الاستغناء عن هذا بفعل الأمر».

ومن ذلك يظهر أن النحاة ـ خصوصاً البصريين منهم ـ يقبلون كل القراءات ويستشهدون بها ولكنهم يطبقون عليها منهجهم في البناء على الأكثر والقياس عليه، والحكم على ما خالفه بالقلة والشذوذ وعدم القياس عليه.

هـ ـ ومن هذا المنهج جاء نظرهم في بعض القراءات أو نقدهم لها، لعل أشهرها قراءتان هما: قراءة حمزة بن حبيب الزيات من القراء السبعة ومن وافقه من غيرهم بجر الأرحام في قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامِ﴾[52] عطفاً فيما يظهر على الضمير المتصل المجرور وهو ما لا يقبله النحاة جميعاً ولذا نجد أقوال الأئمة الأوائل من البصريين والكوفيين واضحة في تقبيحه ووصف العرب بكراهته وملازمة إعادة الجار مع المعطوف، فهذا الفراء يقول: «وفيه قبح لأن العرب لا ترد مخفوضاً على مخفوض وقد كنى عنه. . . . . . وإنما يجوز هذا في الشعر لضيقه»[53]؛ وأبو إسحاق الزجاج يقول: «فأما الخفض في الأرحام فخطأ في العربية لا يجوز إلا في اضطرار شعر»، وأضاف «فأما في العربية فإجماع النحويين أنه يقبح أن ينسق باسم ظاهر على مضمر في حال الخفض إلا بإظهار الخافض»[54]، فهو يحكي إجماع النحويين على قبحه.

فالاستقباح يتفق عليه المذهبان وهو إجماع لديهم فكلاهما لا يجيز النطق عليه ابتداء، ولكن البصريين لا يقبلون التخريج على الوارد منه فهم أشد رفضاً له، ولا أرى هذا اختلافاً في حكم نحوي بقدر ما هو اختلاف في المنهج

---

(51) شرحه على الألفية جـ4/ 3.
(52) سورة النساء، الآية: 1.
(53) معاني القرآن جـ1/ 252 ـ 253.
(54) معاني القرآن وإعرابه جـ1/ ق111 وتنظر 126.

وطريقة الاستدلال وتطويع المقاييس، فالكوفيون يقبلون الاحتجاج بالمروي مهما كان ويتوسعون في الرواية والتخريج على الشاذ والقليل النادر ولا يتحرجون من اختلاف الأحكام. بينما البصريون يبنون على الأكثر الموثوق به ويأبون الخروج عنه وعما ينتهون إليه من القواعد والأحكام وقد كان أبو جعفر النحاس دقيقاً في تلخيصه للمذهبين في هذه القضية إذ قال: «وقرأ إبراهيم النخعي وقتادة وحمزة ﴿وَٱلْأَرْحَامِ﴾ بالخفض وقد تكلم النحويون في ذلك، فأما البصريون فقال رؤساؤهم: هو لحن لا تحل القراءة به، وأما الكوفيون فقالوا: هو قبيح ولم يزيدوا على هذا ولم يذكروا علة قبحه فيما علمت»[55]، وأقول: إن الفراء علله بكراهية العرب له وعدم ردّهم على الضمير المخفوض: أي إن علة قبحه عدم فصاحته وشيوعه عند العرب، فما ورد منه عنهم قليل، بل إن الإمام الطبري ـ وهو كوفي المذهب النحوي ـ بالغ في نقد هذه القراءة وردَّها ووصفها بالرداءة وعدم الفصاحة فقد قال ـ بعد نقله ما قال الفراء في نقدها ـ: «وأما الكلام غير الشعر فلا شيء يضطر المتكلم إلى اختيار المكروه من المنطق والرديء في الإعراب منه»[56].

هذه القراءة أنموذج لاستشهاد النحاة بالقراءات وموقفهم منها، وقد قلت: إنهما مبنيان على الأكثر من كلام العرب فلنرجع إلى القرآن والقراءات لنعلم مدى تأييدهما لهذا القول ودلالتهما عليه، في هذه القراءة والقراءة الآتية على وجه الخصوص، وهو تأييد واضح لا ريب فيه يتمثل في ثلاثة أمور هي:

أ ـ الآيات التي فيها العطف على الضمير المجرور وأعيد فيها الجار كثيرة جداً تبلغ حوالي المائة وقد سبق لي إحصاؤها ولكن هذا الإحصاء ليس معي الآن، منها قوله تعالى: ﴿ٱذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَٰلِدَتِكَ﴾[57]، وقوله: ﴿أَنْ ءَامِنُوا۟ بِي وَبِرَسُولِي﴾، وقوله: ﴿وَعَلَيْهَا وَعَلَى ٱلْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾[58]، وقوله: ﴿ٱطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَن

(55) إعراب القرآن/ ق44/ 1.

(56) تفسيره في أول سورة النساء.

(57) سورة المائدة، الآيتان: 110 و111.

(58) سورة المؤمنون، الآية: 22، ومثلها سورة غافر، الآية: 69.

﴿مَعَكَۚ﴾[59]، وقوله: ﴿ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتَ عَلَىَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَىَّ﴾[60]، وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُوحِىٓ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ﴾[61]، وقولك: ﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ﴾[62]، وقوله: ﴿إِنَّا بُرَءَٰٓؤُا۟ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾[63]، وقوله: ﴿مَّتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ﴾[64] وغير هذه الآيات كثير.

ب ـ الآيات التي يبدو أن العطف فيها على الضمير المجرور دون إعادة الجار قليلة لا تزيد عن أربع ـ فيما أعلم ـ منها آية النساء السابقة، وقد خرجها المانعون على غير هذا العطف، فهي محتملة، والآية الثانية قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِى ٱلْكِتَٰبِ﴾[65]، والثالثة قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ وَمَن لَّسْتُمْ لَهُۥ بِرَٰزِقِينَ﴾[66]، والرابعة قوله تعالى: ﴿وَفِى خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِن دَآبَّةٍ ءَايَٰتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[67]، وقد خرجت هذه الآيات الثلاث على غير هذا العطف دون تعسف[68].

وقد اعتمد الإمام ابن مالك على مثل هذه الآيات وما جاء منه في الشعر فأجاز هذا العطف، وهو خلاف مذهب الجمهور ـ كما يقول ابن عقيل في شرح الألفية ـ ولا شك أنه المذهب المبني على الأكثر الذي لا يطعن فيه.

جـ ـ قراءة الإمام حمزة السابقة لم يقرأ بها أحد من السبعة ولا من الثلاثة المكمِّلين العشرةَ غيره، فكلُّهم قرأوها بالنصب فهو الأكثر الذي تبنى عليه الأحكام النحوية إلى جانب إعادة الجار في الآيات عند إرادة العطف.

---

(59) سورة النمل، الآية: 47.

(60) سورة النمل، الآية: 19.

(61) سورة الشورى، الآية: 3.

(62) سورة الحشر، الآية: 10.

(63) سورة الممتحنة، الآية: 4.

(64) سورة النازعات، الآية: 33، ومثلها سورة عبس، الآية: 31.

(65) سورة النساء، الآية: 127.

(66) سورة الحجر، الآية: 20.

(67) سورة الجاثية، الآية: 4.

(68) ينظر كتابي: النحو وكتب التفسير جـ1/ 266 ـ 267 وغيرها.

فهذه الأمور الثلاثة هي التي جعلت جمهور النحويين يتخذون حكمهم السابق على هذه القراءة، وإن كان ردهم ونقدهم لها غير مقبولين، وبناءً عليها وعلى الوارد الكثير من كلام العرب شرَّعوا حكمهم بمنع العطف على الضمير المجرور دون إعادة الجار، وهو دليل بنائهم على الأكثر ورفضهم البناء على القليل إذا ما توفر الأول.

القراءة الثانية هي قراءة عبد الله بن عامر اليحصبي الشامي قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ﴾[69] بنصب أولادهم مفعولاً به للمصدر فاصلاً بين المضاف: ـ قتل ـ والمضاف إليه: ـ شركائهم ـ وقد نقدها النحاة نقداً شديداً وكان أبو زكريا الفراء أسبقهم إلى نقدها ـ فيما وصل إلينا ـ ولم يجز الإمام الطبري القراءة بها لمخالفتها قراءة الجماعة وقال عنها: «وذلك في كلام العرب قبيح غير فصيح»[70]، وبالغ جار الله الزمخشري[71] في نقدها وردها، ولا يختلف النحاة في تقبيح الفصل بين المضاف والمضاف إليه إلا في الضرورة.

وإذا ما علمنا أن هذه القراءة لم يقرأ بها أحد غير ابن عامر وأنه لم تجىء قراءة أخرى بهذا الفصل سوى قراءة شاذة منسوبة لبعض السلف لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِۦ رُسُلَهُۥٓ﴾[72] بنصب «وعد» وجر «رسل»[73]، إذا ما علمنا ذلك عَلِمْنا علْمَ اليقين أن حكم جمهور النحويين بمنع الفصل بينهما مبني على أساس متين من القرآن الكريم وأن هذا الفصل أمر غير طبيعي وأن الذين أجازوه اتباعاً لابن مالك لا يستطيعون أن يصفوه بالفصاحة لمخالفته مخالفة ظاهرة لما اطردت عليه أساليب القرآن الكريم وكلام العرب، وابن مالك هو الذي أجاز هذا الفصل بشرط أن يكون الفاصل منصوباً بالمضاف كالقراءتين السابقتين.

---

(69) سورة الأنعام، الآية: 137.

(70) تفسيره جـ12/ 137 ـ 138/ ط دار المعارف بمصر.

(71) في تفسيره: الكشاف جـ2/ 55/ ط الاستقامة.

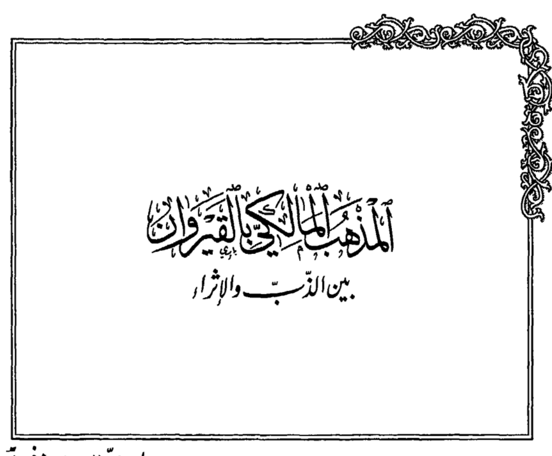
(72) سورة إبراهيم، الآية: 47.

(73) وينظر شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك تعليق الدكتور طه محمد الزيني جـ3/ 60 ـ 64.

والنتيجة التي ننتهي إليها من هذا البحث: من عرض معنى تيسير القرآن ومنهجه واقتداء اللغويين به في البناء على الأكثر والالتزام باللغة الفصحى الشائعة الموحَّدَة والموحِّدة هي الدعوة الملحّة للالتزام بهذا المنهج القرآني في المفردات والأساليب والتعريب بحيث لا نُدْخل في لغتنا إلاّ ما كان فصيحاً سليماً إن كان من الأساليب موافقاً لأوزان العربية في حروفه وصيغته إن كان من المفردات المعرَّبة أو المولّدة، بحيث تكون طريقة صياغة الألفاظ واشتقاقها موافقة لموازين الصياغة والاشتقاق التي استقر عليها فكرنا اللغوي ومقاييسه المبنية على الأكثر الشائع من كلام العرب على نحو ما وصفنا وأن يكون ذلك في حدود الضرورة اللغوية والعلمية فإن هذا الالتزام واجب قرآني وعلمي وتاريخي وضروري لاستمرار هذه اللغة الشريفة فصيحة سليمة وموحَّدة وموحِّدة.

ولله الأمر من قبل ومن بعد،،،

* * * *



أ. عزّ الدين بن زغيبة
باحث بجامعة الزيتونة

أولاً: تمسك القيروانيين بالمذهب المالكي:

إن المتتبع لتاريخ الفتح الإسلامي للمغرب العربي وكيفية انتشار مذهب الإمام مالك به يمكنه أن يخلص إلى جملة من العوامل التي يمكن اعتبارها أسباباً مباشرة وغير مباشرة في تمسك القيروانيين بمذهب الإمام مالك نذكر منها:

1 ـ تتلمذ أهل القيروان على يد الصحابة وفقهاء التابعين سواء الوافدين عليهم أو الذين اجتمعوا بهم في مكة والمدينة وغيرهما. والبعثة العلمية التي أرسلها عمر بن عبد العزيز لتفقيههم جعلت منهم أناساً متمسكين بنصوص الكتاب والسنة بعيدين عن الجدل والتأويل وإعمال الرأي.

2 ـ إن طبيعة القبائل البربرية المتسمة بالتمرد السياسي وظهور الفرق الضالة

وانتشار البدع واشتعال الثورات المتتالية والمتلاحقة التي تحرّك خيوطها الفرق الضالة زادت أهل إفريقية عزماً وتصميماً على التمسك بالمنهج الذي ورثوه عن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم.

3 ـ تكوّن المذاهب الفقهية وتخلف المدن المغربية عن ذلك وعلى رأسها القيروان مما شكل حافزاً قوياً لدى أبنائهم، وسرى في نفوسهم عزم على الالتحاق بها، امتد بين طرفي المغرب ـ إفريقية والأندلس ـ فتكون بين المغربين القاصي والداني حركة مباركة دفعت بطليعة من الشباب المحدثين والفقهاء الذين تكونوا بالمغرب إلى أن ينفروا إلى المشرق ضاربين أكباد الإبل في طلب العلم[1].

وقد تزامنت هذه الحركة المباركة وذيوع صيت مالك في البلاد الإسلامية، وشيوع منهجه الذي ينبذ الجدل والتأويل، ويرفض الخوض في الرأي الذي لا يستند إلى دليل، فكان لهذا المنهج أثر كبير في نفوس الأفارقة لتطابقه مع المبادىء التي ورثوها عن الصحابة وفقهاء التابعين وغيرهم من أفراد البعثة العلمية.

وانطلاقاً من هذه العوامل تشكلت حلقة الوصل الأولى بين القيروانيين والمذهب المالكي، وذلك عندما حطّ وفد من أبناء القيروان الرحال بالمدينة قاصداً حلقات الإمام مالك للتتلمذ عليه وحمل علمه إلى من هم في انتظارهم من أبناء القيروان ومن حولها من أهل القرى. وممّن كان ضمن الوفد علي بن زياد، وعبد اللّه بن غانم، وعبد الرحمن بن أشرس، والبهلول بن راشد، وعبد اللّه بن فروخ وغيرهم من المغاربة.

ثم تلاحقت بعد ذلك الرحلات إلى الإمام مالك من الأفارقة؛ فمنهم من أدركه ومنهم من لم يدركه فتتلمذ على تلاميذه الأفارقة والمدنيين والمصريين.

ومن تلاميذ مالك الذين كان لهم فضل السبق في نشر علمه وأقواله بإفريقية

(1) الفاضل ابن عاشور: أعلام الفكر: ص23.

هو علي بن زياد. كان أوّل من أدخل إليها الموطأ وانتصب يدرس الفقه، ويفسر أقوال مالك بالتوجيه والتأصيل، فطار صيته في البلاد الإفريقية، واختص به في التفريع الفقهي الإمامان أسد بن الفرات وسحنون، فبه تفقها وأخذا عنه فقه المسائل والأحكام، وفسّر لهما الأقوال وقرّر لهما المعاني بما انفرد به في ذلك وعلى أيديهما تكوّن المذهب المالكي تكوّنه الذي بدا واضحاً في المدونة[2].

ولقد أصاب الفقه المالكي بين علي بن زياد وسحنون شيء من الاختلاط عندما مزجه أسد بن الفرات بشيء من فقه العراقيين في أسديته رافضاً إعادة النظر فيها وتصحيح ذلك الخلل.

فكان سحنون بن سعيد هو من قام بهذه المهمة وتفرغ في رحلة لذلك ليحرّر المدونة ويخلص أقوال مالك من شوائب الأسدية ويصحح الأقوال من مصادرها ويشد الفروع إلى أصولها ويربطها بأدلتها من رواية إمام المذهب من خلال موطأ ابن وهب. وعلق ابن عاشور على هذا العمل من سحنون فقال: فكان سحنون بهذا الصنيع هو الذي رد الفقه المالكي إلى طريقته المدنية الأولى مع الحفاظ على ما أفاده أسد من لقاح جديد بطريقة العراق، فرجع فقه مالك إلى موطّئه وأورد من مسائله شيئاً صحيحاً مضبوطاً لا يزن بوهم ولا اشتباه[3]. وبمدونة سحنون تمّ انتشار المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، وغدا سحنون رمزاً للمالكية بالقيروان وحامل لوائها، فكان صارماً في الدفاع عن المذهب، فقام بفض حلق المخالفين للمذهب من العراقيين، ولم يكن يقبل إلاّ فتوى المالكيين، وبه صارت إفريقية ملكاً لمالك[4]. كما قام بمحاربة أهل البدع والضلالات وأخفت كل صوت مارق ومنع دروس الصفرية والمعتزلة التي تلقى بجامع عقبة وعزل أصحابها عن تعليم الصبية، وحرّم المناظرة في غير المذهب المالكي[5].

---

(2) الفاضل بن عاشور، أعلام الفكر: ص25 ـ 26.

(3) م.ن: ص28.

(4) الحجوي: الفكر السامي، جـ2: ص98.

(5) الشابي واليافي: مقدمة طبقات أبي العرب: ص14 ـ 15.

وكان سحنون قد ولى رجلاً سمع بعض كلام أهل العراق فأمره أن لا يتعدى الحكم بمذهب مالك[6].

إلا أن المذهب المالكي بعد سحنون قد تلقى ضربات موجعة من قبل القاضي الحنفي ابن عبدون، حيث ضرب طائفة من أهل العلم والصلاح أصحاب سحنون، وطيف بهم على الجمال وذلك بغضاً منه لمذهب مالك وأصحابه، منهم أبو إسحاق بن المضاء، وأبو زيد بن المديني فماتا على الجمال، وأحمد بن معتب، وابن مفرج حتى قال الأمير إبراهيم لو ساعدته فيمن يشكوه لجعلت له مقبرة[7].

إلا أن ما قام به القاضي ابن عبدون لم يكن بإمكانه الإجهاز على المذهب المالكي ولا لي عنقه وذلك بسبب ما تركه سحنون من زاد علمي وفي مقدمته مدونته الكبرى، ورصيد بشري تمثل في كبار أصحابه وتلاميذه ومنهم ابنه محمد (ـ 256هـ) الذي تولى الذّب عن أهل المدينة والردّ على أهل الأهواء، وابن عبدون (ـ 260هـ) وعبد اللّه بن أحمد التميمي الأغلبي (ـ 275هـ) والإمام الشهير يحيى بن عامر (ـ 289هـ) وعيسى بن مسكين (ـ 295هـ) الذين وقفوا سداً منيعاً ودرعاً واقياً في وجه ابن عبدون وأمثاله ممن يضمرون الحقد للمذهب المالكي، وما كاد القرن الثالث أن ينتهي حتى دهي القيروان والمذهب المالكي بها بداهية دهماء كانت أمرّ من كل ما مرّ، وهي ظهور الشيعة العبيديين الذين قتلوا أعيان علماء الملة الذين كانوا حاملين لواء العلم والدّين وحملوهم على الرجوع عن مذهب مالك والسنة والتمسك بالرفض، فأبوا فقتلوهم أشد تقتيل من أمثال أبي بكر بن هذيل، وأبي إسحاق بن البرذون الذي كان من نظار الفقهاء المدنيين بالقيروان، واشتهر بالذّب عن مذهب مالك بن أنس، وكان شديداً في التمسك بمذهب مالك مما أدى به وأمثاله إلى قتلهم وسحبهم في أذناب الدواب لعدم قبولهم الإفتاء بمذهب العبيديين عوض مذهب مالك.

وقد توالت جرائم العبيديين في حق العلماء والفقهاء، فقد قتلوا في وقعة

---

(6) مواهب الجليل: 6/ 98 ـ الخليفي.

(7) الحجوي، الفكر السامي: جـ2/ 147 ـ 148.

أبي زيد مخلد بن كيداء خمسة وثمانين من نخبة علماء القيروان حول المهدية رحمهم الله، وجعلوا دعاة لمذهبهم وزعوهم في الآفاق كل ذلك توصلاً للسياسية والريّاسة[8].

ولئن كان هذا الضغط المكثف والمتواصل قد أثر شيئاً ما على تطور المذهب المالكي ونموه إلاّ أنه لم يقض عليه ولم يتمكن من اقتلاع جذوره من نفوس القيروانيين، بل ظل المذهب المالكي ينتشر سراً من جهة ويخوض مواجهة فكرية عنيفة من جهة أخرى، هذه المواجهة التي قادها أبو عثمان سعيد بن الحداد (ـ 303هـ) الذي تصدى لمناظرة أبي العباس المخطوم وأفحمه، مما أثار إعجاب المشارقة به وعدُّوه من رموز القيروان إلى جانب سحنون[9].

ولقد كانت وفاة ابن الحداد بمنزلة نصرٍ للعبيديين حتى وجهوا بذلك البشائر، إلا أن هذه الفرحة لم تعمّر طويلاً حيث عوّض ابن الحداد في مسلكه محمد بن فتح الرقادي الذي سلك مسلك الجدل والمناظرة والذّب عن السنة ومذهب أهل المدينة ووقف إلى جانبه رجال زخر بهم القرن الرابع حيث ركزوا السنة بالمذهب المالكي وأصبحوا من فحوله البارزين المعروفين به، وبهم أصبح المذهب محصناً مجموعاً غير معرّف من أمثال ابن سلمون بن القطان، وأحمد بن نصر الهواري، وأبو بكر بن اللباد وغيرهم. وبذلك استطاع المذهب المالكي أن يقف في وجههم وأن يحافظ المالكية على مذهبهم[10].

وبهذا الصنيع جعلت القيروان من نفسها المركز الثاني للمذهب المالكي بعد المدينة المنورة بطريقة استغنى معها المغاربة والأندلسيون من الانتقال للمشرق غالباً في العهود المتأخرة واكتفوا بالأخذ عن أهل القيروان.

فقد دخل على أبي عثمان سعيد بن الحداد يوماً أندلسي فقال له ابن الحداد: أراك طالب علم قال: نعم وأنا متوجه إلى المشرق في ذلك فقال له: ما

---

(8) الفكر السامي: جـ2/ ص148.

(9) ابن القيم: أعلام الموقعين: جـ1/ 27.

(10) الفاضل بن عاشور: أعلام الفكر: ص41 ـ 43، والشاذلي النيفر: البراذعي، وتهذيب المدونة: ملتقى القيروان مركز علمي مالكي: ص26 ـ 27.

الذي كتبه من الكتب فأشار الأندلسي إلى كمه فأخرج كتاباً من بعض المسانيد فقال له أبو سعيد إقرأ منه شيئاً فقرأ حديثاً واحداً فلما أكمله قال له سعيد: ضع الكتاب من يدك ثم أخذ يفسر ذلك الحديث ويلخص معانيه، ثم قرأ عليه آخر فأملى عليه تفسيره ثم ثالثاً فقال له الأندلسي: ما لي حاجة إلى التقدم إلى المشرق لأني أعلم أني لا أرى مثلك[11]. ولقد عزز علماء القيروان مواجهتهم الفكرية ومناظراتهم العلمية ضد خصوم المذهب المالكي بتآليف تبين قيمة الإمام مالك وفضائله وصحة مذهبه والرد على المذاهب الأخرى كالشافعي وأهل العراق، وذلك قصد جمع شمل أهل القيروان وغيرهم من أهل المغرب حول مذهب مالك وربط عزائمهم وتشجيعهم على الصمود في وجه التيارات المناهضة له.

فمن الكتب التي ألفت في فضائل مالك والذّب عن مذهبه نذكر كتاب أبي العرب (ـ 250هـ): فضائل مالك، وكتاب ابن سحنون (ـ 256هـ) شيوخ مالك، وكتاب أبو بكر بن اللباد (ـ 333هـ) فضائل مالك بن أنس، وكتاب ابن أبي زيد (ـ 386هـ) الاقتداء بمذهب مالك والذّب عن مذهب مالك[12].

ومن الكتب التي ألفت في الرد على المذاهب الأخرى انتصاراً لمذهب مالك كتابا ابن سحنون الرد على الشافعي، وكتاب الرد على أهل العراق، وكتاب عبد الله بن أحمد التميمي الأغلبي (ـ 275هـ) الرد على من خالف مذهب مالك، وكتاب أبي زكريا يحيى بن عمر بن يوسف الكناني (ـ 288هـ) الذي ردّ فيه على الإمام الشافعي، وكتاب أبي عثمان سعيد بن الحداد: الرد على الشافعي. وكتاب أبي بكر بن اللباد: الرد على الشافعي، إن صحت النسبة له. ولقد انخرط الأدباء والشعراء في الصراع الدائر بين علماء المالكية وخصومهم فوقفوا إلى جانب فقهاء المالكية، وسخروا قرائحهم الشعرية لذلك مادحين أهل المدينة وإمام المذهب مالك تارة وموطأه تارة أخرى، ومنوهين بجهود بعض علماء القيروان في دفاعهم عن هذا المذهب ونشره.

---

(11) تراجم أغلبية ـ ص353 ـ 345 ـ وانظر بابكر الحسن الصلات الفقهية بين القيروان والمدينة المنورة: ملتقى القيروان مركز علمي مالكي ـ ص126.

(12) تراجم، كتب التراجم الخاصة بعلماء القيروان وطبقات المالكية.

وقال يحيى بن خالد السهمي في مدح الإمام سحنون والثناء على علمه وكونه متصلاً بعمل أهل المدينة أي بمذهب الإمام مالك:

وعلم الحجازيين بالغرب ينتهي إلى خيرهم فعلاً وأطيبهم خبرا
وأقومهم طراً لسنة أحمد وأعظمهم لله في دينه نصرا
وأوسعهم علماً وأصدقهم تقى وأورعهم جهراً وأورعهم سرا
فذاك الرضى سحنون فالزمه تستفد به البر والتقوى وتجتنب العسرا(13)

وقال أحمد بن أبي سليمان في رثاء ابن سحنون ذاكراً خصاله ومكانته في العلم واتصال علمه بعمل أبيه سحنون والإمام مالك.

لقد مات رأس العلم وانهد ركنه وأصبح من بعد ابن سحنون واهياً
فمن لرواة العلم بعد محمد لقد كان بحراً واسع العلم طاميا
ومن قول سحنون ومن قول مالك وضعت دواوينا لنا هي ما هيا
بنى لك سحنون من المجد مفخرا وورثك العلم الذي كان باقيا(14)

هكذا تضافرت جهود الفقهاء والنظار من العلماء والأدباء والشعراء من أجل هدف واحد ألا وهو نصرة المذهب المالكي والدفاع عنه بالدّم والقلم.

ثانياً: مكانة علماء القيروان في المذهب المالكي:

إن دور علماء القيروان في خدمة المذهب المالكي كان دوراً بارزاً من خلال الأعمال الجليلة التي قدموها والتي حافظت على استمرار المذهب في الغرب الإسلامي وتطوره منهجاً ومادة واستدلالاً وقد بوأ القيروانيون أنفسهم بهذا الصنيع مكانة متميزة بين علماء المذهب، ومن هؤلاء العلماء من ذاع صيته فتجاوز حدود الغرب الإسلامي ودائرة المذهب المالكي، مثل أسد بن الفرات وسحنون بن سعيد حيث قال الشيرازي في وصف سحنون: (وإليه

---

(13) تراجم أغلبية: ص317 ـ 319، ترتيب المدارك: جـ4 ـ 404 ـ 405، الحياة الأدبية بالقيروان: ص77.

(14) رياض النفوس: جـ1: 455 ـ الحياة الأدبية ـ ص160 ـ 163.

انتهت الرئاسة في العلم بالمغرب وعلى قوله المعوّل)[15] وجعله ابن القيم الحنبلي العلامة المميزة للقيروان إلى جانب أبي عثمان سعيد بن الحداد، وذلك عندما تحدث عن أبرز الأمصار الإسلامية وأهم علمائها حيث قال: (وكان بالقيروان سحنون بن سعيد وله كثير من الاختيار وسعيد بن الحداد)[16] مذيلاً أبوابها بالاحتجاج لها بالأحاديث والآثار من روايته من موطأ ابن وهب وغيره، وأدخل معها خلاف كبار أصحاب مالك ممّا اختاره لذلك ليثمر هذا العمل في النهاية تصنيف المدونة، التي تعتبر المصدر الثاني للفقه المالكي بعد الموطأ للإمام مالك، وكان هذا العمل من سحنون إلى جانب ما قام به ابن حبيب الأندلسي في «الواضحة»، وابن عبد الحكم المصري في «المختصر»، يشكل أبرز معالم دور التفريع الذي ينتهي في منتصف القرن الثالث للهجرة، كما اصطلح عليه الفاضل ابن عاشور[17]، ليبدأ بعد ذلك عصر التطبيق الذي توجه فيه نظر العلماء إلى الصور الحادثة التي حدثت بعد عصر التفريع، وإدراجها تحت المسائل التي قررها علماء ذلك العصر، وتطبيقها على تلك الأحداث بصورة أصح للعمل الاجتهادي بها اجتهاداً في المسائل: أي اجتهاد تطبيق الأقوال على المحال التي تنطبق عليها. وظهرت في هذا الدور كتب التهذيب التي هذبت بها الكتب القديمة والمختصرات التي لخصت فيها، والشروح التي شرحت بها، ودقق النظر في المسائل لأجل بيان ما بينها من الاتفاق والاختلاف، ثم صور النوازل والفتاوى التي تشتمل على بيان الواقعات الحادثة، وعلى بيان ما يرى الفقهاء المتأخرون من انطباق أو عدم انطباق القول من الأقوال عليها[18].

وممن شكل هذا الدور من القيروانيين محمد بن سحنون الذي ألف كتابه النوازل ناسجاً إياه على المنهج السالف الذكر، وينخرط في هذا المنهج

(15) طبقات الفقهاء ـ ص 156.

(16) أعلام الموقعين: جـ1 ـ 27.

(17) المحاضرات المغربية: ص77 ـ 78.

(18) م. ن: ص78.

محمد بن عبدوس (ـ 258هـ) بتأليفه كتاب «المجموعة»، وهو من الكتب المعتمدة في المذهب، وقد قال مخلوف في وصف صاحبه «لم يكن في عصره أفقه منه وهو رابع المحمدين الذين اجتمعوا في عصر واحد من أئمة المذهب وهم ابن سحنون وابن عبد الحكم وابن المواز»[19].

كما أنه هو المقصود عندما يقال في المذهب المالكي المحمدان الإفريقيان إلى جانب محمد بن سحنون[20].

وكذلك كتاب النوازل لأبي محمد عبد اللّه بن إسحاق المعروف بابن التبان (ـ 371هـ) ثم ظهر عبد اللّه بن أبي زيد الذي وضع مختصر المدونة وكتابه المشهور «النوادر والزيادات» الذي قال فيه الفاضل ابن عاشور: سار فيه على طريقة محمد بن سحنون في كتاب «النوازل»، فكان يأخذ من نصوص المدونة ما يطبقه على الحوادث الجارية في عصره بصورة تتعلق بدرس الحوادث وصورها، ويدرس الأقوال ومواقعها ومحاملها حتى يتبين أن الصورة التي حمل عليها الحكم المدون في المدونة إنما هي راجعة بالعينية إلى نفس ما ورد فيه ذلك الحكم بالمدونة[21].

وكان على كتابه هذا والذي قبله المعول في الفتوى بالمغرب، وكان قد ألف قبلهما أثره الخالد ألا وهو «الرسالة» التي نالت حظاً وافراً من الاهتمام والشهرة فاستحق بهذا العمل لقب مالك الصغير[22] ولم يمنح هذا اللقب لأحد قبله ولا بعده إلى يومنا هذا.

ونظراً لمكانة ابن أبي زيد العلمية في المذهب المالكي جعله العلماء الفيصل بين عصر المتقدمين والمتأخرين، حتى قالوا يعتبر ابن أبي زيد آخر

(19) شجرة النور الزكية: ص70.

(20) الفكر السامي: ص99.

(21) المحاضرات المغربية ص78.

(22) ابن عبد السلام الأموي: التعريف بالرجال المذكورين لابن الحاجب: ص226. تحقيق د .أبو الأجفان وحمزة أبو فارس.

المتقدمين وأول المتأخرين[23]. وهناك من ألحق به أبا الحسن القابسي وعده ممن يفرق به بين الطبقتين مثل ابن أبي زيد[24] وقد قال فيه حافظ المغرب أبو الحسن بن عبد الله القطان «ما قلدته حتى رأيت النسائي يقلده»[25] وقد خصه ابن عرفة بلفظ الشيخ في مختصره[26]، وهو إطلاق أغلب علماء المذهب عليه، كما أنه يطلق عليه وعلى أبي الحسن القابسي لفظ الشيخين وهو ما نص عليه خليل في مختصره بقوله: «واختار الشيخان ثمانين» وبين الشراح أنهما المتقدمان[27] كما أنهما يعتبران المعيار الذي اعتمد عليه في تقديمهم رواية المغاربة على رواية العراقيين حيث قالوا: «بتقديم المغاربة على العراقيين لأن منهم الشيخين»[28] وهما ابن أبي زيد وأبو الحسن القابسي.

وما كان لابن أبي زيد أن يبلغ تلك المرتبة لولا عمله الجليل ودوره البارز الذي قام به في تشييد صرح المذهب المالكي، وبناء فقهه على الضبط والتحديد، وتخليصه من قيود الجنايات والعصبيات، حيث لخص لنا الفاضل ابن عاشور صورة هذا العمل عندما تحدث عن الشيوخ الذين أخذ عنهم ابن أبي زيد وتكون بهم حيث قال: «وقد أعانه ذلك التكوين الممتاز على أن يرجع بالفقه إلى صفائه العلمي، ويفكّه من قيود الجنايات والعصبيات، وأن يسلك في خدمة المذهب المالكي مسلكاً فريداً يضبط ما تناثر في مصادره من الأقوال ممّا قاله مالك وخالفه فيه أصحابه، أو ما وافقوه فيه، أو ما انفرد أصحاب مالك ومن بعدهم بتقريره من الأحكام، فدرس الأقوال الفقهية، وحقّق الصور التي تتعلق بها حيث كانت صورة واحدة واختلفت فيها الأنظار، أو صوراً مختلفة يرجع كل قول إلى واحد منها، واهتم بوضع كل حكم في نصابه وذلك بضبط الأركان والشروط التي تتحقق بها ماهية كل موضوع من مواضيع الأحكام الفقهية، فكان

(23) الدسوقي: حاشية على الشرح الكبير: 1/ 25 ـ الفكر السامي جـ2/ 115 ـ الاختلاف الفقهي 83.
(24) الفكر السامي: جـ2/ 149.
(25) م.ن: جـ2/ 149.
(26) حاشية العدوي على الخرشي: 4 ـ 153 ـ الاختلاف الفقهي/ ص164.
(27) شرح الخرشي: 4 ـ 153 ـ الاختلاف الفقهي، ص164.
(28) حاشية العدوي على شرح الخرشي: جـ1/ 49، الاختلاف الفقهي: ص257.

بذلك عماداً متيناً لدور التطبيق في المذهب المالكي يوازي من معاصريه المالكية الأبهري بالعراق وابن عبد البر وابن أبي زمنين بالأندلس»[29].

وإلى جانب ابن أبي زيد ظهر أبو بكر بن اللباد وابن القابسي اللذان عدّا من أصحاب الوجوه في المذهب ولو انفردا. وقال الحجوي في معرض رده على ولي الله الدهلوي عندما قال: «وقل للمجتهد المنتسب في المذهب المالكي وكل من كان منهم بهذه المنزلة فلا يعد تفرده وجهاً في المذهب كأبي عمر بن عبد البر والقاضي أبي بكر بن العربي».

قال مقيده: وليس كما قال فأمثال ابن العربي وابن عبد البر عندنا كثير بل أعظم كابن القاسم وأشهب وسحنون وابن حبيب ثم ابن أبي زيد وابن اللباد والقابسي وابن رشد وابن يونس واللخمي والمازري وعياض وغيرهم من لا يحصى كثرة، وأقوالهم معدودة من وجوه المذهب المالكي معمول بها معتمدة ولو انفردوا»[30].

وممن ظهر بالقيروان أيضاً ابن حارث الخشني (ـ 361 ـ 366هـ) الذي جمع الأقوال المتفق عليها والمختلف فيها في المذهب المالكي في مصنف وسماه بـ«الاتفاق والاختلاف في مذهب مالك»[31].

كما جمع الآراء التي خالف فيها مالك أصحابه[32] في مصنف مستقل سماه رأي مالك الذي حاز به فضل السبق في جمع فروع المذهب في كليات وأصول يرجع إليها المفتي في فتواه، ويحمل عليها النظائر والمتشابهات من الوقائع والحوادث، ألا وهو «أصول الفتيا»[33] ثم ظهر في منتصف القرن الخامس أبو الحسن اللخمي الذي يعتبر آخر علماء دور التطبيق إلا أنه لم يلتزم

(29) أعلام الفكر الإسلامي، ص47.
(30) الفكر السامي: جـ2/ 455.
(31) نفس المصدر: جـ2 ـ 112.
(32) م.ن: جـ2/ 112.
(33) وهو كتاب مطبوع بالدار العربية تونس ـ بتحقيق الشيخ محمد المجدوب والدكتور محمد أبو الأجفان والدكتور عثمان بطيخ.

بمنهج هذا الدور كسابقيه بل أدخل عليه نزعة جديدة من خلال كتابه «التبصرة» الذي جعله سائراً على منهج دور التطبيق الذي يبحث في الصور من جهة والفتاوى من جهة أخرى، إلا أنه نحا فيه منحاه المشهور الذي اختص به من بحثه أحياناً مع الذين ينقل أقوالهم في مستندات تلك الأقوال على طريقة لم يشترك معه غيره فيها من الأئمة الذين عاصروه أو تقدموه من رجال هذا الدور[34].

إلا أن الذي يبدو لي أن هذا العمل من اللخمي كان مسبوقاً بخطوة في هذا الاتجاه من قبل أبي عثمان سعيد بن الحداد الذي كان يرفض التقليد والركون إلى الاختيار بين الأقوال دون البحث عن مستندها ودليلها والتعرض لها بالنقد حيث يقول: «إن الذي أدخل كثيراً من الناس في التقليد نقص العقول ودناءة الهمم»[35] وربما كان هذا الاتجاه من أبي عثمان سعيد بن الحداد هو الذي دفع ابن القيم إلى عده من رموز علماء القيروان[36].

إلاّ أن هذه الخطوة من ابن الحداد تطورت على يد اللخمي وصارت منهجاً خاصاً به، وتوسع فيه حتى امتد فكره إلى نقد أصول المذهب برده القول بمراعاة الخلاف ليحذو حذوه بعد ذلك عياض وغيره. قال الونشريسي: «والقول مراعاة الخلاف قد عابه جماعة من الفقهاء ومنهم اللخمي وعياض وغيرهما من المحققين»[37].

إلاّ أن المالكية قد وقفوا من اللخمي وصنيعه موقف تأييد وإنكار، فمن الذين استحسنوا اختيارات اللخمي الشيخ خليل، حتى جعله من الأربعة المعتمدة ترجيحاتهم في المذهب، إلى جانب ابن رشد وابن يونس والمازري؛ وقد قام الشيخ محمد الشيباني بعد هذه الاختيارات في المختصر الخليلي

---

(34) الفاضل ابن عاشور: المحاضرات المغربية: ص79 ـ 80.
(35) الفكر السامي: جـ2/ 163.
(36) أعلام الموقعين: جـ1 ـ 27.
(37) إيضاح المسالك: ص160.

فوجدها أكثر من خمسين اختياراً أغلبها ترجيحاته لأحد الأقوال التي اختلف فيها العلماء. أما اختياراته من نفسه فلا تبلغ عشرة اختيارات[38].

وقد أورد ابن غازي أبياتاً لبعضهم تبيّن فضل طريقة اللخمي وتمدحها فقال:

واظب على نظر اللخمي إن له	فضلاً على غيره للناس قد بانا
يستحسن القول إن صحت أدلته	ويوضح الحق تبياناً وفرقانا
ولا يبالي إذا ما الحق ساعده	بما يخالفه في الناس من كانا[39]

وعلى منهج اللخمي سار تلميذه المازري، وكذلك ابن بشير الأفريقيان وابن رشد الأندلسي وعياض المغربي[40].

ومن الذين أنكروا عليه ما نقله المقري من بعضهم حيث قال: «قال بعضهم احذر أحاديث عبد الوهاب والغزالي وإجماعات ابن عبد البر واتفاقات ابن رشد واحتمالات الباجي واختلافات اللخمي»[41].

وقيل كان مذهب مالك مستقيماً حتى أدخل فيه الباجي يحتمل ويحتمل ثم جاء اللخمي فعدّ جميع ذلك خلافاً[42]، وقد أنشد ابن غازي في صنيع اللخمي قوله:

لقد هتكت قلبي سهام جفونها	كما مزّق اللخمي مذهب مالك

وإلى جانب هؤلاء العلماء الذين سبق ذكرهم نجد مجموعة أخرى لا يقل شأنها عن شأنهم إلا أنهم لم يحظوا بالظهور والشهرة مثل ما وقع لغيرهم، كأبي القاسم السيوري (ـ 460هـ ـ 462هـ) الذي كان ينقد الأقوال المنقولة عن مالك، ويحدد الفروق بين الفروع، ويستخرج العلل وصارت آراؤه هذه مخالفة مالك في بعض المسائل اجتهاداً منه: منها جنسية القمح والشعير، وخالفه في القدمية

---

(38) اللخمي واختياراته في الفقه المالكي: ملتقى القيروان ـ مركز علمي مالكي ـ 178.

(39) الفهرست ص61.

(40) الفاضل ابن عاشور ـ المحاضرات المغربية ـ ص81.

(41) القواعد جـ2/ 350، الحطاب مواهب الجليل جـ1/ 40 ـ 41.

(42) المقري القواعد: جـ2/ ص350.

وقال بخيار المجلس لما قام عنده من الأدلة على رجحان قول المخالف[43].

وقد قام بمثل عمله ابن محرز القيرواني (ـ 450هـ) وعبد الحق الصقلي (ـ 466هـ) وعبد الحميد بن الصائغ (ـ 480هـ) وغيرهم، حيث حرروا الفروق بين الفروع الفقهية المتشابهة صورة والمختلفة حكماً، واستنباط العلل التي بنيت عليها تلك الفروق، واستخراج الإشارات المقاصدية من ذلك. وخير من جسد هذا العمل من هؤلاء عبد الحق الصقلي في كتابه «النكت والفروق على المدونة».

ثالثاً: أهمية المؤلفات القيروانية في المذهب المالكي:

لقد استفاد المذهب المالكي بالقيروان من ثروة فقهية هائلة صنفها علماؤها خدمة له وعملاً على نشره والدفاع عنه، ومن هذه الثروة ما وصل إلينا ولكنه لا يزال مخطوطاً حبيس الرفوف والمكتبات العامة والخاصة، قلّما تصل إليه أيدي الباحثين، ومنها ما هو مفقود متعذر الوصول إليه، وبين هذا وذاك توجد آثار قيمة وكتب مفيدة ومصنفات فريدة، ليس بإمكاننا التعرّض لها جميعاً، ولكننا سنتوقف عند عينات منها شكلت أصولاً ومصادر للفقه المالكي بشيء من التفصيل، ونذكر البعض منها إجمالاً قصد الإعلام والبيان ومن هذه المصنفات نذكر ما يلي:

1 ـ المدونة ـ للإمام سحنون:

إن تأليف الإمام سحنون كان في بداية أمره غير مرتب على الأبواب، وكان يسمى «المختلطة»، ثم نظر فيه نظراً جديداً فهذبها واستدل لفروعها من موطأ ابن وهب وغيره من مروياته من الأحاديث والآثار، ووسعها بإضافته لها الأقوال المخالفة لقول مالك وابن القاسم من بقية أصحاب مالك، ليكتمل بعد ذلك عمل سحنون، ويثمر المدونة الكبرى؛ تلك المدونة التي تعتبر الأصل الأصيل والمرجع الأخير للفقه المالكي الذي بنى عليها مباشرة أو بواسطة.

وكان سحنون بعلمه هذا قد أسس قاعدة رد المسائل إلى أصولها الأولى. قال الشيخ المنوني: «وقد كان من أسباب هذه المكانة للكتاب أن الإمام سحنون

(43) الفكر السامي: جـ2 ـ 212.

وثق مسائل المدونة بالاحتجاج لها بالآثار حتى يؤسس بذلك قاعدة رد المسائل إلى أصولها الأولى، ولما حذف المختصرون للمدونة هذا الحجاج للمسائل تنوسي ذلك في المؤلفات المالكية إلا نادراً بينما استمر عند الشافعية والحنابلة ومن سار على نهجهم»[44].

والمدونة عند المالكية هي الأصل الثاني بعد الموطأ فلذلك إن وجد للإمام قولٌ واحدٌ في الموطأ والآخر فيها قدم ما في الموطأ وإذا وجد له قولان واحد فيها وواحد في غيرها من الدواوين قدم قوله فيها. قال أبو محمد صالح: «إنما يفتى بقول مالك في الموطأ، فإن لم يجده في النازلة فبقوله في المدونة، فإن لم يجده فبقول ابن القاسم فيها، وإلاّ فبقوله في غيرها، وإلاّ فبقول الغير في المدونة، وإلاّ فأقاويل أهل المذهب»[45].

وقد قال ابن رشد أثناء كلامه على تأليف المدونة وأسباب تقديمها على غيرها فحصلت أصل علم المالكيين وهي مقدمة على غيرها من الدواوين بعد موطأ مالك رحمه الله. ويروى أنه ما بعد كتاب الله أصح من موطأ مالك رحمه الله، ولا بعد الموطأ ديوان في الفقه أفيد من المدونة[46].

ولم يكن الاهتمام بالمدونة والعناية بها حكراً على العلماء فقط، فإن الولاة في الأندلس كانوا يشترطون لتولية رجل القضاء أن يستظهر المدونة، كما كانوا لا يسمحون للفقيه بلبس القلنسوة والصعود إلى المنبر إذا لم يكن يحفظها[47].

وقد أنشد أبو عمران بن موسى بن معطي العلبوسي في مدحها قائلاً:

ما ألف الناس في كل الدواوين ... مثل المدونة الغراء في الدين
سحنون ألفها للطالبين لها ... يا رب سحنون واجعلني كسحنون[48]

---

(44) حضور المدونة الكبرى في المؤلفات والحلقات الدراسية المالكية ـ ملتقى الإمام سحنون: ص87.

(45) المعيار: جـ12/ 23 ـ عليس: فتح العلي المالك: 1/ 73.

(46) المقدمات: 1/ 44.

(47) الديباج المذهب: 2/ 208 ـ الاختلاف الفقهي: ص270.

(48) فهرس: ابن غازي: ص68 ـ الاختلاف الفقهي: 269.

وقد حظيت المدونة بإقبال كبير من قبل الدارسين لها من مختلف مدائن الغرب الإسلامي وشرقه من أمثال تونس وبجاية وتلمسان وفاس وقرطبة والقاهرة وبغداد وغيرها، آخذين عنها وشارحين لها ومختصرين وملخصين ومقيدين ومذيلين ومعتمدين عليها في جميع التصانيف والتآليف، ومقدمين لها على غيرها من المؤلفات الفقهية.

2 ـ الرّسالة: لابن أبي زيد القيرواني:

لقد ألّف ابن أبي زيد الرسالة في فترة مبكرة من حياته حيث كان عمره وقتها سبع عشرة وكان ذلك سنة 327هـ بطلب من شيخه محرز بن خلف الذي كان يشتغل بتعليم الصغار القرآن وتأديبهم وتربيتهم[49].

فكانت الرسالة جامعة لعلوم الشريعة من عقيدة وفقه وعبادة ومعاملة وأخلاق وآداب بأسلوب سهل مختصر معزّز بالدليل الأصلي من الكتاب والسنة ولهذا سهل للناشئة تعلم هذه العلوم مجتمعة في ديوان واحد. فكانت هي العمدة في تعليم الناشئة الأحكام التي يحتاجونها وهم في بداية حياتهم؛ ليسلم تكوينهم ويصح إعدادهم، وبذلك سدت فراغاً مهولاً كان يحسه الناس قبلها حيث إن كتب المذهب المالكي التي سبقتها كانت كتباً للخاصة يغلب عليها التفريع والتفصيل في بعث المسائل سواء كان ذلك على مستوى علم الكلام أم علم الأخلاق أو العقيدة[50].

فكانت الرّسالة بهذه الصورة أول مختصر ظهر بعد التفريع لابن الجلاب لأنه لا يوجد في ذلك الزمن إلا الأمهات الكبار، فهي التفريع مختصراً بالنسبة إليها[51].

وبناء على هذا قرر علماؤنا أنه لا يدرس خليل إلا بعد دراسة الرسالة

---

(49) مقدمة كتاب الجامع: ص50 ـ 51.
(50) نفس المصدر: 53 ـ 54 رسالة ابن أبي زيد أهميتها وانتشارها ملتقى بن أبي زيد ص77.
(51) النفراوي: الفواكه الدواني: جـ1/ 2، مقدمة كتاب الجامع ص54.

ووصفوا من يعمد إلى دراسة خليل دون الرسالة بالجهل وسوء الاختيار وفي ذلك يقول أحد العلماء:

علامة الجهل بهذا الجيل ترك الرسالة على خليل[52]

وقد بيّن العلامة الشيخ عبد اللّه بن الحاج حماه الله الشنقيطي أهمية الرسالة في نظمه فقال:

هذا ولما كانت الرسالة لعلم دين الله كالحبالة

تقتنص الوحشي والأنسي وتجمع البري والبحري

ولقد لقيت الرسالة اهتماماً كبيراً من لدن العلماء والمعلمين فاعتنوا بها أشد الاعتناء. وقد بلغ فيما كتب عليها من شروح وحواشٍ وتقييدات ونظم ما يزيد عن أربعة وثلاثين ومائة (134) مؤلفاً فيما ذكره الدكتور زين الفلالي في بحثه حول دراسة ببليوغرافية لأهم شروحها[53].

ولم ينحصر الاهتمام بالرسالة في المذهب المالكي فقط بل تعدته إلى المذاهب الأخرى، فقد اعتمد عليها ابن القيم في كتابه «اجتماع الجيوش الإسلامية»[54] وكتابه «الصواعق»[55] وقال هي من أشهر كتبه.

3 ـ النوادر والزيادات لابن أبي زيد القيرواني:

وهو كتاب مشهور في نحو مائة جزء[56] ويزيد سار فيه على طريقة ابن سحنون في كتابه «النوازل» فكان يأخذ من نصوص المدونة ما يطبقه على الحوادث الجارية في عصره بصورة تتعلق بدرس الحوادث وصورها ودرس الأقوال ومواقعها ومحاملها، حتى يتبين أن الصورة التي حمل عليها الحكم المدون في المدونة إنما هي راجعة بالعينية إلى نفس ما ورد فيه ذلك الحكم في المدونة[57].

(52) محمد الشيباني: رسالة بن أبي زيد، ملتقى ابن أبي زيد: ص18.
(53) محاضرة قدمت في ملتقى الإمام ابن أبي زيد القيرواني ص119.
(54) ص158.
(55) جـ2 ـ ص324.
(56) التعريف بالرجال المذكورين في جامع الأمهات ص226، الفكر السامي جـ2/ 116.
(57) الفاضل ابن عاشور: المحاضرات المغربية ص79.

وقد قال الحجوي في وصفه: له كتاب النوادر والزيادات على المدونة أوعب فيه الفروع المالكية «فهو في المذهب المالكي كمسند أحمد عند المحدثين إذا لم توجد فيه المسألة فالغالب أن لا نصّ فيها»[58].

وتحدث الشيخ الفاضل ابن عاشور عن قيمته وأهميته في تكوين الملكة الفقهية، والتدريب على الفهم وذلك عند حديثه في ترجمته لابن أبي زيد حيث قال: أما كتاب النوادر والزيادات فلم يزل على قلة نسخه الخطية من أعظم الكتب الفقهية وأعونها على تكوين الملكة الفقهية الحقة، والتخريج على حسن الفهم ودقة التنزيل وبراعة التعليل. فقد جمع فيه صور الحوادث التي لم تفصل أحكامها في المدونة، واهتم بأكثر الصور التي تعرض في عصره في القيروان فتبين أحكامها بحسب تنزيل النقول وتحقيق مناطها، أو بالجواب عنها مما يتخرج من الأصول أو من النقول على سنة الاجتهاد في المسائل[59]. وقد ذاع صيت الكتاب خارج بلاد الغرب الإسلامي ودائرة المذهب المالكي ليكون محل اهتمام غيرهما من باقي علماء الأصقاع الإسلامية والمذاهب الأخرى. فقد اعتمده ابن القيم الحنبلي وسماه «بجامع النوادر والزيادات»، فنقل عنه في كتابه «الصواعق»[60] وكتاب اجتماع الجيوش الإسلامية[61].

4 ـ تهذيب المدونة لأبي سعيد البراذعي:

أصل كتاب «التهذيب» هو مدونة الإمام سحنون وقد تبع فيه طريقة ابن أبي زيد إلا أنه ساقه على نسق المدونة، وحذف ما زاده ابن أبي زيد[62]. إلا أنه جاء في تكملة ابن ناجي ما يفيد أنه مستقل في تهذيبه حيث يقول قلت أي ابن ناجي ـ ما ذكر من كونه تبعه أي أبا محمد ـ غير صحيح وكثيراً ما يختصر خلاف ما

(58) الفكر السامي جـ3/ 116.
(59) أعلام الفكر الإسلامي ص48.
(60) جـ2 ـ ص324.
(61) ص51.
(62) عياض ترتيب.

في مختصر أبي محمد مما هو معروف، وإنما هو مبين لاختصاره. ألا ترى إلى قوله: وصححتها على أبي بكر بن أبي عقبة عن جبلة بن محمود عن سحنون[63].

وقد حصل عليه الإقبال شرقاً وغرباً دراسة وشرحاً وتعليقاً واختصاراً من أئمة المالكية بالمغرب والأندلس وتركوا به المدونة ومختصراتها، وذكر القاضي عياض أنه ظهرت بركة هذا الكتاب على طلبة الفقه، وتيمنوا بدرسه وحفظه وعليه أكثرهم بالمغرب والأندلس[64]. وعلق ابن ناجي على كلام عياض فقال: قلت يعني في زمانه وأما في زماننا فما المعول إلا عليه، ومن ينظر مدونة سحنون الذي هو اختصارها يعلم فضيلة البراذعي في اختصارها[65]. وقد شهد له بذلك العلامة ابن خلدون عندما قال: إن شيوخ العلم اعتمدوه وأخذوا به حتى بعد ظهور كتاب جامع الأمهات لعمرو بن الحاجب... فهم مع ذلك يتعاهدون كتاب التهذيب[66].

وهذه الشهادة كافية في رد ما يفهم من كلام الحجوي الذي قال: «وشغل دوراً مهماً ـ أي كتاب «التهذيب» قبل ظهور مختصر ابن الحاجب[67] أي بعد ظهور مختصر ابن الحاجب لم يعد له دور. ونظراً لأهمية التهذيب عند العلماء فإن هؤلاء بالقيروان لها أفتوا بترك وطرح ورفض كتب البراذعي لتهمته لديهم ورخصوا في التهذيب وذلك لشهرة مسائله[68].

---

(63) معالم الإيمان جـ 3 ـ 147، الشاذلي النيفر: البراذعي وتهذيب المدونة، ملتقى القيروان مركز علمي مالكي 46.

(64) ترتيب المدارك جـ3 ـ ص708.

(65) معالم الإيمان جـ3 ـ ص747.

(66) المقدمة ص 450: المطبعة التجارية بمصر.

(67) الفكر السامي، جـ2 ـ 209.

(68) ترتيب المدارك جـ3 ـ 708 ابن عبد السلام الأموي: التعريف بالرجال المذكورين في جامع الأمهات ص275.

5 ـ أصول الفتيا لابن حارث الخشني:

وهو كتاب مطبوع متداول صدر عن الدار العربية للكتاب بتونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، وقد قام بتحقيقه مجموعة من العلماء كالشيخ محمد المجدوب والدكتور محمد أبو الأجفان (والدكتور عثمان بطيخ، وهو كتاب نزع منه مؤلفه إلى تأجيل الكليات الفقهية وإناطة المسائل بالضوابط مع استخدام طريقة الفقه الموضوعي حيث يقوم بجمع الفروع الفقهية التي تندرج تحت قضية واحدة من مختلف أبواب الفقه المعهودة، ليصوغها تحت عنوان واحد مثل باب الشروط، وباب الأمناء، وباب الوالد، وأحكام المرأة، وأحكام الغائب، وأحكام المجهول، وأحكام المريض وغيرها، وهو عمل جديد على عصره كان سباقاً به وقد تحدث المحققون للكتاب عن عمله في التأجيل للكليات الفقهية فقالوا: ولعل من أهم طرق التأليف الفقهي الطريقة التي تنزع إلى إبراز أصول المسائل، وإلى التنظير بين بعض الفروع، وإلى تقديم الكليات الفقهية، وإلى الإشارة إلى بعض الفروق. وهي الطريقة التي توخاها محمد بن حارث الخشني... وهي الطريقة التي انصهر فيها ميل صاحبها إلى محاولة تقعيد القواعد الفقهية، وإلى ميله إلى المقارنة بين أقوال علماء المذهب المالكي. وتبلور فيها حرصه على إعانة المفتين، كما تجلى فيها تأثره بنزعة التاريخ والرواية إلى جانب شغفه بالنظر واستعمال العقل[69].

6 ـ التبصرة لأبي الحسن اللخمي:

وهو تعليق على المدونة مفيد حسن حيث نزع فيه نزعة جديدة، فبدأ يتصرف في الأقوال بالنقد قبولاً ورداً، فانسلخ بهذا الصنيع من دور التطبيق إلى دور التفريع، حيث لخص الفاضل ابن عاشور عمل اللخمي بقوله...: بدأ يدخل عليه نزعة جديدة وهو الإمام أبو الحسن اللخمي فهو الذي ابتدأ يتصرف... بمعنى أنه ابتدأ يجنح إلى رجال دور التفريع في منزلتهم من

(69) أصول الفتيا: مقدمة التحقيق ص11 ـ 12.

الاجتهاد والمقيد فكان في شرحه على المدونة ـ التبصرة ـ يعتمد أحياناً على نقد الأقوال من ناحية إسنادها، فيعتبر أن أحد القولين أصح من القول الآخر أي إسناداً. وأحياناً ينتقدها من ناحية رشاقة استخراجها من الأصول التي استخرجت بها، وهو ما يعبر عنه بالأولى، يقول أحياناً: وهذا أولى بالنظر إلى أنه الأقرب إلى تحقيق المصلحة المرعية من الشرع في تفريع ذلك الحكم، وهو ما يقول فيه أحياناً: وهذا أرفع. وليس من الخفي ما اشتهر به الإمام اللخمي في هذا المعنى من التصرف في المذهب المالكي، حتى إن المتأخرين جعلوا تصرفات اللخمي في المذهب المالكي وما يأتي به من القول اختياراً[70].

وإن كان الإمام اللخمي في المنهج الجديد لا يلتزم كل الالتزام بمذهب إمامه. . . الإمام مالك رحمه الله فإنه لا يخرج غالباً عن تلك الأصول إلا بدليل من الكتاب أو السنة، فهو ملتزم بالدليل يدور معه حيث دار. قال الشيخ الشيباني: ومع أن اللخمي يدور مع الدليل فإن اختياراته التي اطلعت عليها في مختصر خليل لم يخرج أكثرها من مشهور المذهب المالكي[71].

وإلى جانب هذه المعالم الكبرى في ميدان التأليف الفقهي التي تحوي جميع فروع الفقه اهتم القيروانيون بالتأليف على الأبواب، فألف ابن سحنون كتاب «نوازل الصلاة» وكتاب «تحريم المسكر» «وكتاب الأشربة»، وألف أبو العرب كتاب «الوضوء والطهارة» وكتاب «الصلاة» وكتاب «الجنائز» وألف أبو الحسن القابسي «مناسك الحج» وألف أبو جعفر أحمد بن أحمد الفرسي القيرواني «313» كتاب «مواقيت الصلاة. كما اقتحم القيروانيون مجالات أخرى في تأليفهم لم تشملها المطولات الفقهية وإن كانت تعرضت بعض أجزائها مثل كتاب «أحكام السوق» ليحيى بن عمر «ـ/ 386هـ» الذي سبق به الاهتمام بأحد الميادين الراجعة إلى نظر المحتسب، وكتاب «تزكية الشهود وتجريحهم» لأبي الحسن القابسي، الذي يعد اللبنة في علم التوثيق وأحكام الدعاوى والتقاضي

(70) المحاضرات المغربية ص81.

(71) أبو الحسن اللخمي واختياراته الفقهية ـ بحث مقدم في ملتقى القيروان ـ مركز علمي مالكي ـ ص716.

وكتاب «أحمية الحصون». وله كتاب «الأموال لابن نصر أحمد الداودي» «403هـ».

وقد توسع نظر القيروانيين في هذا الميدان ليشمل مجال التربية والتعليم، فألف ابن سحنون كتابه «أدب المعلمين» وهو كتاب مطبوع، وألف أبو الحسن القابسي كتابه «الرسالة المفصلة لأحوال المعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين»، إلى جانب رسالة ابن أبي زيد التي ألفت في هذا المجال، كما أن للقيروانيين فضل السبق في شرح الموطأ، فألف ابن سحنون أول شرح عليه سماه «تفسير الموطأ» وألف أحمد بن نصر الداودي ثاني شرح عليه وسماه «النامي في شرح الموطأ»، وألف عبد الملك أبو مروان البوني القيرواني شرحاً على الموطأ، وغير ذلك من الكتب والمؤلفات المختلفة ذات الأثر الواسع في الغرب الإسلامي خصوصاً والعالم الإسلامي عموماً.

رابعاً: إسهامات القيروانيين في بناء المذهب المالكي:

لقد قام علماء القيروان بدور فعال في بناء المذهب المالكي إلى جانب نظراتهم في المدينة المنورة وقرطبة ومصر والعراق. وكانت الأعمال التي قاموا بها في هذا المجال قاسية وحاسمة في استواء المذهب على سوقه. وسنقوم بتلخيص بعض هذه الأعمال في النقاط التالية:

1 ـ تدوين المذهب المالكي:

إن الذي نعنيه بالتدوين هو تدوين الفروع المتمثلة في المسائل والفتاوى المتلقاة عن الإمام مالك رضي الله عنه، وأقوال الإمام مالك التي تضمنها الموطأ. فهذه تشكل في معظمها أصول المذهب ومبادئه العامة، وأمر تدوينها قد حسم فيه مالك نفسه بتأليفه الموطأ، أما مسألة الفروع التي أشرنا إليها سابقاً، والتي هي عماد المذهب، فإن فضل السبق في تدوينها كان لعلي بن زياد؛ فهو أول من كتب مسائل الفقه والفتاوى التي تكلم بها مالك بن أنس، ولم يكن حينها واحد من أصحاب مالك، حتى ابن القاسم دون الفقه والمسائل كتابة فأقبل

علي بن زياد على تصنيف المسائل وتبويبها، وخرّجها كتباً على مواضيع الأحكام الفقهية، وسمى جملة الكتاب بذلك الاسم الطريف الذي يُعَنْوِنُ عمله فسماه «خير من زنته»[72] وبعلي بن زياد يكون الفقيهان الجليلان اللذان قام عليهما دور تدوين الفقه المالكي اشتركا مع علي بن زياد وابن القاسم وهما أسد بن الفرات وسحنون عبد السلام بن سعيد التنوخي، فكان تكوّنهما به موجهاً لكل منهما أن يدون ويكتب الكتب الجامعة للمسائل الفقهية على قول مالك وأصحابه فكما دون علي بن زياد كتابه: «خير من زنته» ودون أسد بن الفرات مدونته التي لقبت فيما بعد «بالأسدية» وذهب سحنون يتدارك على أسد في أسديته فأخرج «المدونة»[73].

ومن هنا يتضح لنا أن أول خطوة وقعت في مجال تدوين المذهب المالكي كانت قيروانية.

2 ـ تأسيس مشهور المذهب:

لقد أسس الإمام سحنون مشهور المذهب المالكي من خلال مدونته التي هي عماد المذهب وأساسه بعد الموطأ.

هذه المدونة التي حوصل فيها ما تلقاه من علم معاصري مالك وأصحابه، وجمع من مشهور الفقه المالكي ما لم يجمعه أحد ممن لقي مالك نفسه وعلى هذا الأساس كانت «مدونته» الأصل الأصيل للمذهب في الفروع انبنى عليها كل ما جاء بعدها مباشرة أو بواسطة، وقد قرر علماء المذهب أنه لا يجوز لقاض ولا لمفت أن يقضي أو يفتي إلا بمشهور ما في مدونة الإمام سحنون، قال الزرقاني في شرحه على مختصر خليل عند قوله في باب القضاء: «فحكم بقول مقلده» أي بالمشهور أو الراجح من المذهب كرواية ابن القاسم عن الإمام مالك في المدونة، وكرواية غيره عن الإمام لتقديمها على قول ابن القاسم فيها، وأولى في غيرها، وعلى روايته في غيرها عنه. فإن لم يرو عن الإمام مالك فيها أحد شيئاً

(72) الفاضل بن عاشور: أعلام الفكر الإسلامي ـ ص26.

(73) الفاضل بن عاشور: المحاضرات المغربية ص77.

قدم قول ابن القاسم فيها على رواية غيره في غيرها عن الإمام وعلى قول غيره فيها وفي غيرها»[74].

وقال الشيخ الشيباني: «إذا وجد الحكم عن الإمام مالك في المدونة إما برواية ابن القاسم عنه أو برواية غيره عنه فلا يجوز الحكم ولا الفتوى بغيره، كما لا يجوز العدول عن قول مالك في المدونة إلى قول غيره في غيرها»[75].

3 ـ لقد حازت المدرسة القيروانية فضل السبق في الخروج من دائرة التفريع الفقهي للمسائل والحوادث إلى أبرز أصول المسائل، وإلى جمع النظائر حول كليات فقهية يرجع إليها عند حدوث الوقائع التي يرجع إليها بالقياس والمشابهة قصد تيسير سبل القضاء والإفتاء، وكان هذا المنهج مقدمة مرحلة التقعيد الفقهي التي أعقبتها بعد ذلك.

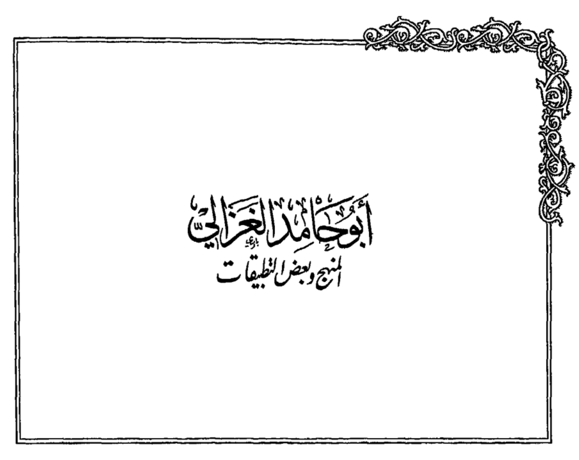
والذي جسد هذا المنهج هو محمد بن حارث الخشني الذي شق الطريق بكتابه «أصول الفتيا» أمام فقهاء المدرسة المالكية ليصوغوا القواعد الفقهية في المذهب، ويهتموا بإناطة المسائل بضوابطها، وذلك مما يسهل للمجتهدين والمفتين عملهم في استنباط الأحكام الشرعية[76].

منهج الاختيار في الفقه الذي سلكه الإمام اللخمي، والذي خرج به عن المنهج الذي اعتاده رجال دور التطبيق الذي كان يبحث في الصور والنوازل الحادثة، وينظر في الفتاوى والمسائل المأثورة فيطبقها عليها ليعطيها حكمها عند التشابه والتطابق، إلاّ أن اللخمي على الرغم من التزامه بهذه الطريقة أخذ ينقد تلك الأقوال المنقولة، ويبدأ يدرس سندها ومستندها وأصلها الذي بنيت عليه، فيقبل منها ما يراه ملائماً ويرد ما لا يراه كذلك، فانبثق عن هذا العمل ما اصطلح على تسميته بالاختيارات التي سبق الحديث عنها عند الكلام على الإمام اللخمي وكتابه التبصرة، ليصبح هذا المنهج بعد ذلك هو مسلك أربعة من فحول المذهب وهم تلميذه الإمام المازري، وأبو الطاهر بن بشير، وابن رشد

(74) شرح الزرقاني على مختصر خليل: جـ7/ 124.
(75) سحنون فقيه مالكي: ملتقى الإمام سحنون ص51.
(76) أصول الفتيا: مقدمة التحقيق ـ ص34.

والقاضي عياض، ثم تتجدد هذه الطريقة في نهاية القرن السادس من طرف ابن رشد الحفيد في كتابه (بداية المجتهد).

والذي يمكن قوله في الختام أن المدرسة القيروانية شكلت العمود الفقري للمذهب المالكي في القرون الخمسة الأولى، والقلب النابض الذي يجدد له حيويته ومرونته كلما تطلب الواقع ذلك نتيجة تغيره بتغير معطيات الحياة ومتطلباتها.



د. المهدي عياد الصّابري
كلية التربية ـ جامعة الفاتح

الحمد لله وكفى، والصلاة والسلام على عباده الذين اصطفى، أما بعد:

فإن الإمام الغزالي قد عاش عصراً زاخراً بالتيارات الفكرية والسياسية المتلاطمة، وشارك في مجالات فكرية واسعة تكاد تنتظم التراث الإنساني لعصره، وخاض تجارب ـ بل عانى أزمات ـ روحية وعقلية عميقة تركت أثرها في حياته وفكره. ومن ثم ـ وذلك أمر طبيعي ـ، اضطربت كلمة العلماء والباحثين منذ عصره إلى اليوم، أو تفاوتت على الأقل، في التقدير العام له ولأثره، وفي بيان طابعه العام وسماته المميزة، وفي تحديد مجال إبداعه أو عنايته المتخصصة: أفقيه هو أم متكلم أم صوفي أم فيلسوف؟ أهو عدو للفكر العقلي يناصر التقليد والاتباع أم هو مفكر عقلي يثق بمقاييس العقل ويجاري العقلانيين ويأخذ عنهم؟ أهو مفكر نظري أم هو أيضاً معلم وداعية ومصلح

اجتماعي؟ لقد حار في ذلك بعض تلاميذه المقربين وكثير من دارسيه القدامى والمحدثين، وقد لا يوضح الأمر كثيراً ـ بل لعله يزيده غموضاً وتعقيداً وإشكالاً ـ أن نقول: إنه هو هذا كله في وقت معاً، وربما كان شيئاً وراء ذلك أيضاً، إنه أحد المجددين الذين يبعثهم الله على رأس كل قرن يجددون لهذه الأمة أمر دينها[1].

وأحسب أنه مما يعين على إلقاء بعض الضوء على هذه التساؤلات الملحة، وقد يسهم في حلها، أن نحاول التعرف على منهج الرجل من خلال إنتاجه، بأي ميزان يزن حقيقة المعرفة؟ وعلى أي أساس يقبل ويرفض ويأخذ ويدع؟ وبأي أسلوب كان يتوصل إلى النتائج المختلفة فيما خاضه من مباحث متنوعة في العقيدة والفقه والسياسة والتربية وغيرها، مركزين على بعض الأفكار المنهجية ملتمسين آثارها التطبيقية في بعض هذه الميادين، وربما نلمح إلى تأثيرها في بعض اللاحقين ممن تابعوا البحث فيها بغية التوضيح فحسب، فذلك جانب من البحث أحرى أن يفرد بجهود مستقلة.

وأبادر الآن فأقول: إن الإمام الغزالي مفكر مسلم سني عقلي، يميل أحياناً إلى مواقف الأشاعرة، ويرتضي لنفسه ـ وينصح المستعدين ـ بالمسلك الصوفي، هو مفكر سني عقلي محض من قمة رأسه إلى أخمص قدميه، ومن أول حياته إلى آخرها؛ سني بمعنى أنه يلتزم الوحي، ويدور في فلك الكتاب والسنة ولا يقلد إلا المعصوم ﷺ، وقد يتأول ولكن بقانون، وقد يوافق الأشاعرة أو غيرهم، ولكن طبقاً للدليل، وإن لم يستطع الفكاك الكامل من أسارهم في الحقيقة، وقد يرتضي المناهج الصوفية بحثاً عن اليقين لنفسه الطموح، وعوناً إلى إصلاح المجتمع من حوله، ولكنها صوفية يحاول إقامتها على الكتاب والسنة لا صوفية الغنوص والهرمسية، وإن لم يسلم تماماً من آثارها المتفشية، وهو في الوقت نفسه عقلاني مخلص يؤمن بالمناهج المنطقية العقلية وصحتها، ويزن بها كل معارفه عقلية أو شرعية، أو حتى روحية، وهو يدعي

(1) أمين الخولي: «المجددون في الإسلام»، ص14.

الإمامة في ذلك، ويزعم أنه كفيل أن يجمع الخلق على كلمة سواء بفضل تلك الموازين المنطقية لو استجابوا له وأصغوا إليه[2]، وهو يكافح بإخلاص ضد أعداء هذه الموازين ويكشف تمويههم للحقيقة وخطرهم على الحياة الإسلامية، سواء أكانوا من الحشوية أو الباطنية، ولا تمثل هذه الازدواجية عند الغزالي تناقضاً أو إشكالاً إذ أكثر العلوم الشرعية عند عالمها عقلية، وأكثر العلوم العقلية شرعية عند عارفها، ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾[3]. نعم قد تنشأ صعوبات من التزام هذين الأصلين: أيهما يقوم عند التعارض، وإلى أي مدى يمكن الاعتماد على كل منهما؟ فيحاول الغزالي اجتياز هذه الصعوبات لينتهي بهما إلى وفاق يبلغه أو يعتقد أنه قد بلغه، ساعياً في كل أولئك إلى (العلم اليقيني الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتبع القلب لتقدير ذلك)[4].

كيف تحرى الرجل هذا اليقين، وما مسالكه إليه؟ يحسن بنا الآن أن ننتقل من هذا التعميم إلى تناول أفكار منهجية محددة مع استطلاع بعض آثارها في مجالات بحثه المختلفة في العقيدة والفقه وغيرهما من ألوان البحث الشرعي والعقلي.

1 ـ الاستدلال المنطقي:

درس الغزالي الفلسفة وأحسن عرضها باتفاق دارسيه، تلك الفلسفة التي قدمها الشيخان (الفارابي وابن سينا) ذات الملامح الأرسطية مع شوائب أفلوطونية، والتي غلبت على عقول أكثر المثقفين في عصره حتى أدى ذلك بالبعض منهم إلى أن «يكفر بالتقليد المحض»[5]. ثم قسا في نقدها وردها حتى رمى أصحابها بالكفر والبدعة، وهو إنما يعني بالمحل الأول الجانب الإلهي منها

(2) القسطاس، ص58.
(3) الرسالة اللدنية: ص106.
(4) المنقذ، 4.
(5) السالف، 21.

(أما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفياً وإثباتاً بل هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس، وشروط مقدمات البرهان، وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح. . . وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة، وإنما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات. . .)[6]. وكل ما أخذه على القوم هو أنهم لم يستوفوا شرائط البرهان في مباحثهم الإلهية. . . وهكذا أباح الغزالي المنطق في أجزاء أخرى من الفلسفة المتداولة، وعاب على من يرفض الحق لمجرد كونه في يد مخالفه، بل دعا إلى استعماله في كل المباحث، وسيصرح فيما بعد بإيجاب استعماله على الباحثين حتى في المباحث الشرعية. . . اتخذ الغزالي هذا الموقف الموضوعي السمح من المنطق وهو يعد أستاذاً في النظامية ببغداد، يخطط لمشروعه في درس الفلسفة ونقدها، وظل على هذا الرأي حتى آخر حياته.

وقد ألف في هذه المرحلة كتابين من أبرز كتبه هما (محك النظر، ومعيار العلم) ثم ألف بعد سياحته واشتغاله بالرياضة الروحية رسالته الهامة «القسطاس المستقيم»[7]، والكتابان الأولان يمتازان بجودة العرض للمسائل المنطقية، ووضوح الأسلوب وسلاسته، والإفاضة في بعض المباحث اعتماداً على ما أفاده من مباحث الدلالة والتعريف والاستدلال لدى المتكلمين، بالإضافة إلى ناحية أخرى هامة وهي معالجة الأسباب التي من أجلها يعجز العارف بالمنطق عن مراعاة شروطه في مباحثه التطبيقية أحياناً كما وقع الفلاسفة في مباحثهم الإلهية، كما ينوه في القسطاس: «لكن الشيطان إنما يدخل من مواقع الثُّلَم، فمن سد الثلم وأحكمها أمن الشيطان. ومواقع ثلمه عشرة قد جَمَعْتُها وشرحتها في كتاب «محك النظر» وكتاب «معيار العلم» إلى غير ذلك من الدقائق في شروط الميزان. . . فإن أردت معاقد جملها ألفيتها في كتاب المحك، وإن أردت شرح

---

(6) السالف، 24.

(7) ولا يغيب عن ذهن القارىء كتابة المقدمة المنطقية للتهافت في المرحلة الأولى، والمقدمة المنطقية للمستصفى في المرحلة الثانية.

تفاصيلها وجدتها في كتاب المعيار. . .)[8].

أما كتاب «القسطاس» فهو «كتاب مستقل بنفسه ـ كما يقول الغزالي في المنقذ بعد الإشارة إلى مؤلفاته عن الباطنية[9] ـ مقصوده بيان ميزان العلوم وإظهار الاستغناء عن الإمام المعصوم». ونود الآن ذكر بعض ملاحظات على هذا الكتاب سعياً إلى تعرف منهج الاستدلال العقلي لدى الإمام الغزالي وأسس ثقته به:

1 ـ أن الإمام الغزالي يحاول في هذا الكتاب استخراج الأشكال القياسية الحملية والشرطية من القرآن الكريم مباشرة، زاعماً أن القرآن الكريم يشير إليها ﴿وَزِنُوا۟ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ﴾ وأنه إنما يعنيها في مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾[10]، ويدعو محاوره من أهل التعليم إلى أن يعلم (يقيناً أن هذا الميزان هو ميزان معرفة الله تعالى ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته. . . فإن الله تعالى هو المعلم الأول، والثاني جبريل، والثالث الرسول ﷺ[11]، ثم يستخرج في براعة كل أمثلته من القرآن الكريم ليبني أن استخدام هذه الأقيسة الصورية أمر مشروع ومندوب إليه في طلب المعرفة الحقة. وهذه محاولة أبعد مدى من محاولة ابن حزم في التقريب؛ إذ يحاول تحوير المصطلحات المنطقية وتقريب اللغة المنطقية إلى القارىء العربي، وضرب الأمثلة من العلوم المتداولة بين العرب.

2 ـ يهتم الغزالي في هذا الكتاب بأمر أبعد من الصحة الصورية وشروط الإنتاج الشكلية إذ يفحص مواد القياس نفسه، ويعتبر ذلك هو الصنجة أو المعيار الذي يؤكد صحة الوزن به (فإن تشككت فماذا أصنع حتى يزول الشك؟ قلت: خذ عياره من الصنجة المعروفة عندك كما فعلت في ميزان الذهب والفضة، فقال: كيف آخذ عيارها وأين الصنجة المعروفة في هذا الفن قلت: الصنجة

(8) القسطاس، 49.

(9) المنقذ، 42.

(10) القسطاس، 14.

(11) السابق 15.

المعروفة هي العلوم الأولية الضرورية المستفادة من الحس أو التجربة أو غريزة العقل. . .)[12].

إن كل أمثلة الغزالي أو جلها تدل على أنه يرسي قاعدة هذا القياس على الأوليات الضرورية. . . ونأتي بمثال واحد هنا. . . إنه احتجاج إبراهيم على نمرود في نهاية الحوار بينهما ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِي بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ﴾ الذي أثنى عليه الخالق نفسه كما يقول الغزالي: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ وشرح الغزالي هذه الحجة بقوله: (وكمال صورة هذا الميزان أن تقول: كل من قدر على اطلاع الشمس فهو الإله، فهذا أصل، وإلهي هو القادر على الإطلاع وهذا أصل آخر، فلزم من مجموعهما أن إلهي هو الإله دونك يا نمرود. فانظر الآن هل يمكن أن يعترف بالأصلين معترف ثم يشك في النتيجة؟ أو هل يتصور أن يشك في هذين الأصلين شاك؟ فإن قولنا الإله هو القادر على إطلاع الشمس لا يشك فيه لأن الإله كان عندهم وعند كل أحد عبارة عن القادر على كل شيء، وإطلاع الشمس هو من جملة تلك الأشياء)[13]. وهكذا فإن المواد التي يتركب منها القياس دوماً في تلك الأمثلة القرآنية هي أوليات ضرورية تستند إلى العيان والبداهة الحسية، أو التجربة المكررة المقبولة، أو إلى القضايا البينة بذاتها أمام العقل لا يكاد يشك فيها عاقل، فهي كما يعبر الغزالي من غريزة العقل أو من أوائل العقل. . . وإذا تم التسليم بالصحة الصورية للشكل القياسي، وكانت المواد التي يتركب منها صحيحة أيضاً وجب التسليم بالنتيجة. . . ويورد الغزالي لطمأنة محاوره نماذج من استخدام هذا الميزان في العلوم المختلفة في العقيدة وفي الفقه وفي الحياة العادية، منتهياً بتحليل كل المقدمات إلى عناصرها الأولية الضرورية من البداهة العقلية والحس والتجربة.

3 ـ وبعد مزيد من التحليل والحوار يضيف الغزالي مصدراً آخر للمواد السابقة التي تتركب منها البراهين وهو «الأخبار» والمتواتر منها يفيد اليقين وغيره يفيد الظن، وهو أمر طبيعي من مفكر مسلم يعيش في بيئة عنيت بالمنهج

---

(12) السابق 23.

(13) المصدر السابق 21 ـ 22.

التاريخي رواية ودراية، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فهو يدعو إلى تطبيق تلك الموازين في كل العلوم وأهمها في البيئة الإسلامية الفقه والكلام، وهنا يضرب الإمام مثالاً فقهياً: (وكذلك كون النبيذ حراماً ليس واضحاً بنفسه، بل يعرف بأصلين: **أحدهما**: أنه مسكر، وهذا يعلم بالتجربة. **والثاني**: أن كل مسكر حرام وهذا بالخبر الوارد عن الشارع ﷺ)[14].

وهذا يفيد الظن لأن إحدى مقدمتيه ظنية غير أنه كاف في الأمور الفقهية العملية، أما الاعتقاديات فيورد منها الإمام مثالاً آخر ـ غير مثال إبراهيم مع النمرود ـ ويتبعه بالتحليل حتى يبلغه عناصره الأولية الضرورية[15] ـ إذ لا مغزى في الاعتقاديات عن اليقين ـ لإثبات وجود الله تعالى وعلمه، لكن للمسألة الظنية في الفقه حديث آخر ربما نعرض له فيما بعد. . .

وينتهي الغزالي بمحاوره إلى التسليم: (لقد أكملت الشفاء وكشفت الغطاء وأتيت باليد البيضاء) غير أن الرجل ما زال يعاني من بعض الشبهات ويخاف من مولاه السابق صاحب الموت ويخشى مفارقة الأهل والأصدقاء فيعينه الإمام على أن يجتاز هذه العقبات، وينفض عن نفسه هذه المخاوف إذ يكشف له عن تضليل الباطنية وسوء استخدامهم للموازين المنطقية متى يقول الباطني: (الآن هو هذا يلوح لي مخايل الحق وتباشيره من كلامك فهل تأذن لي في أن أتبعك. . .؟) فيجيب الغزالي جواب الخضر: هيهات إنك لا تستطيع معي صبراً[16]. ويفارقه ليكابد وحده تجربة التخلص من العلائق والعوائق ويرتفع بنفسه عن التقليد إلى يفاع الاستبصار.

وهكذا يحكي لنا كتاب القسطاس قراءة غزالية فلسفية للقرآن تنتهي إلى نتائج فلسفية ذات طرافة وأهمية، تركز على الطبيعة المنهجية للهداية القرآنية: (ولولا اشتمال القرآن على الموازين لما صح تسمية القرآن نوراً، لأن النور ما يبصر بنفسه ويبصر به غيره، وهو نعت الميزان، ولما صدق قوله: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا

---

(14) السابق ص26.

(15) السابق 26 ـ 27 وانظر 78.

(16) السابق 79.

يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾ فإن جميع العلوم غير موجودة في القرآن بالتصريح ولكن موجودة فيه بالقوة؛ لما فيه من الموازين القسط التي تفتح أبواب الحكمة التي لا نهاية لها)[17].

ولكن إذا كان الدليلان النقلي والعقلي هكذا ممتزجين مادة وصورة، وإذا كانت الشرعيات عقليات أو أكثرها، والعقليات شرعيات لدى العارفين. . . فهل نجح الإمام الغزالي في تطبيق أفكاره المنهجية هذه من الناحية التطبيقية وخاصة في رأس العلوم الشرعية أعني علم الكلام؟ هذا يقتضينا في الحقيقة أن نعرض لفكرة منهجية أخرى ذات أثر على الغزالي وغيره من المتأخرين حاول أن ينفضها عن نفسه في نهاية الأمر؛ وهي فكرة الدور.

2 ـ الكلام بين النقل والعقل، وفكرة الدور الاعتزالية:

يبدأ الغزالي كتابه المشهور في علم الكلام «الاقتصاد في الاعتقاد» بالثناء على أهل السنة، وهو يعني بذلك الأشاعرة فيما أحسب، الذين «اطلعوا على طريق التلفيق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول، وتحققوا ألا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول، وعرفوا أن من ظن من الحشوية وجوب الجمود على التقليد واتباع الظواهر ما أتوا به إلا من ضعف العقول وقلة البصائر، وأن من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ما أتوا به إلا من خراب الضمائر، فميل أولئك إلى التفريط وميل هؤلاء إلى الإفراط، وكلاهما بعيد عن الحق والاحتياط، بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم. . .[18] فهل التزم الغزالي حقاً الاقتصاد بين طرف الإفراط والتفريط، وهل سلك الصراط المستقيم فيما يتعلق بالعلاقة بين العقل والنقل في هذا الكتاب؟

الواقع أن الكتاب لا يمثل الغزالي وأفكاره المنهجية عن علم الكلام التي تبناها بعد فترة الرياضة والاعتزال عن الناس: إن الكتاب يتميز بذلك الوضوح

---

(17) السابق 69.

(18) الاقتصاد 3.

والإحكام المعروف عن كتب الغزالي، ولكنه فيه أشعري خالص تقريباً، يهاجم المعتزلة وغيرهم من خصوم المذهب، ويعتمد الدليل العقلي في مسائل العقيدة إلا ما يتعلق منها بالسمعيات واليوم الآخر. بخلاف موقفه الذي انتهي إليه في مرحلته الأخيرة وتعكسه رسائله: فيصل التفرقة، وإلجام العوام، والقسطاس المستقيم، وقواعد العقائد في الإحياء، وإليه الإشارة في المنقذ.

لقد كان الإمام الغزالي في «الاقتصاد في الاعتقاد» واقعاً تحت تأثير الفكرة الاعتزالية التي تسربت إلى مدارس عدة ومنها الأشعرية والقائلة بأن العقل أصل للنقل، فلا ينبغي الاعتماد على الدليل النقلي في أية مسألة من مسائل العقيدة المتعلقة بوجود الله تعالى أو صفاته، أو بما تتوقف عليه صحة النبوة، وإلا كان ذلك تقديماً للفرع على أصله وهو دور باطل. وقد ولدت هذه الفكرة فكرة أخرى أنه عند قيام تعارض بين الدليلين النقلي والعقلي، أو حتى عند احتمال قيام هذا التعارض يجب اعتماد الدليل العقلي دون النقلي هرباً من الدور الفاسد كذلك. وقد حصرت الفكرة الأولى مجال الأدلة النقلية فيما يعرف بالسمعيات تقريباً، وكادت تذهب الفكرة الثانية بحجية الدليل النقلي دون تمييز.

وقد نشأت فكرة «الدور» هذه في الوسط الاعتزالي، ونجدها بأسسها ونتائجها مفصلة فيما بين أيدينا من كتب القاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري[19]، ثم انتقلت إلى غيرهم، وخصوصاً إلى الأشاعرة ربما على يد الجويني[20]، وجاء تلميذه الغزالي ليتبنى الفكرة أيضاً في مرحلته الأولى؛ يقول في الاقتصاد: «إن ما لا يعلم بالضرورة ينقسم إلى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع، وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل، وإلى ما يعلم بهما، أما المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدوث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وإرادته؛ فإن كل ذلك ما لم يثبت الشرع، إذ الشرع يبنى على الكلام، فإن لم يثبت كلام النفس لم يثبت الشرع، فكل ما يتقدم في الرتبة على كلام النفس يستحيل إثباته بكلام النفس...

---

(19) انظر المغني لعبد الجبار: 15/ 26 ـ 29، 128 ـ 132، والمعتمد للبصري: 2/ 886 ـ 887.

(20) ينظر الجويني إمام الحرمين لفوقية حسين (أعلام العرب) 144.

وأما المعلوم بمجرد السمع فتخصيص أحد الجائزين بالوقوع. . . وأما المعلوم بهما فكل ما هو واقع في مجال العقل ومتأخر في الرتبة عن كلام النفس كمسألة الرؤية وانفراد الله تعالى بخلق الحركات والأعراض كلها وما يجري هذا المجرى. . .»[21].

ويمكن القول بأن فكرة الدور هذه بآثارها التي تزايدت على الرازي وأمثاله كادت تجعل من علم الكلام فلسفة عقلية بحتة، وهي من السمات المميزة لما يعرف بكلام المتأخرين. وقد كانت هي الباعث الذي حدا بابن تيمية إلى تأليف كتابه «درء تعارض العقل والنقل» لتنفيذها وتتبع آثارها لدى متأخري الأشاعرة وخاصة الرازي والآمدي.

والواقع أن فكرة الدور تهويل لا طائل وراءه. فيمكن للمرء أن يبدأ بإثبات النبوة عن طريق النظر في المعجزة، فإذا ثبتت عنده تقبل كل ما يأتيه عن هذا النبي ولا دور ولا تناقض، وهذا طريق أكثر الخلق كما أوضح الإمام الغزالي في كلامه عن «حقيقة النبوة» في المنقذ[22]، وفي غيره[23]، على أن القرآن لم يقدم للناس العقائد قضايا مجردة عن الدليل يجب اعتناقها بسلطة النص المقدس أو الأمر الإلهي فحسب، بل هي دائماً قضايا متنوعة ببراهينها العقلية التي لا يمكن أن يحط من قيمتها بالتأكيد ورودها في هذا النص المقدس، وإلا فما يسمى أدلة عقلية هو منقول أيضاً عن مفكرين سابقين كالدليل الأنطولوجي، ودليل الإحكام أو الغائية، ودليل الإمكان وغيرها. . وهذا ما فطن إليه الإمام الغزالي وكرره في كتبه المتأخرة من أن الشرعيات عقليات والعقليات شرعيات لدى العارفين. ومبنى كتابه «القسطاس» إنما هو بيان الأدلة العقلية الواردة في القرآن بموادها وصورها، فأين هذا التميز الحاسم إذن بين ما هو نقلي وعقلي؟

ويمكن القول بأن الإمام الغزالي قد طرح عنه آثار هذه الفكرة وأعاد النظر في قيمة الكلام الرسمي الإسكولائي ومناهجه، وحاول تطبيق ذلك جزئياً في

---

(21) الاقتصاد: 102 ـ 103.

(22) المنقذ: 52 ـ 59.

(23) انظر القسطاس: 58.

كتاب قواعد العقائد من كتب الإحياء، وفي كتابه «جواهر القرآن» وكذا في الرسائل الأخيرة التي أشرنا إليها آنفاً، ولعل ابن رشد أقرب ما يكون إلى منهج الغزالي ـ في عهده الثاني ـ في كتابه «مناهج الأدلة في عقائد الملة»، وهذا وجه جديد للعلاقة بين الرجلين الكبيرين غطت عليها علاقة المواجهة والخصومة بين التهافت وتهافت التهافت، واكتفى هنا بالإشارة إلى معالم ذلك الموقف الغزالي الجديد، ويعرف القارئون لكتاب ابن رشد مواضعها منه:

1 ـ نقد الكلام الرسمي التقليدي وروحه الجدلية التي قد تولد من الشكوك أكثر مما تعطي من اليقين[24].

2 ـ تحريمه الاشتغال بالكلام إلا لواحد لديه شبهة أو متخصص في رفع الشبه[25].

3 ـ الدعوة إلى كلام جديد يستند إلى مناهج القرآن يسميه «علم التوحيد الحقيقي»[26].

4 ـ مخالفة الأشعرية والتسامح مع المعتزلة[27]، والميل إلى موقف السلف[28].

5 ـ منع تكفير الغير لمخالفته أصولاً مذهبية أو لمجرد جهله بها، وقصر التكفير على التكذيب القاطع للرسل[29].

6 ـ تفاوت مراتب الناس في المعرفة بالدين: أعلاها أهل البرهان اليقيني، ويليهم العوام، وأدناها أهل الجدل[30].

---

(24) انظر القسطاس 63، 76 والفيصل 145.

(25) فيصل التفرقة 114 ـ 175 (إن تركنا المداهنة ومراقبة الجانب صرحنا بأن الخوض في الكلام حرام لكثرة الآفة فيه، إلا . . .) ص174.

(26) إلجام العوام 263 ـ 273 والرسالة اللدنية 107.

(27) فيصل التفرقة 145 ـ 197.

(28) إلجام العوام 279 ـ 289.

(29) السابق 171 وما بعدها.

(30) القسطاس 10 ـ 12 ـ 61 ـ 70 ومشكاة الأنوار 214.

7 - إيثار الإعجاز التشريعي على غيره من ضروب الإعجاز[31].

8 - الدعوة إلى وضع قانون للتأويل[32].

هذه الأمور - وغيرها - تشكل موقفاً جديداً من علم الكلام، وترسي أساسه على البراهين القطعية في القرآن الكريم، وتكشف ما انتهى إليه هذا العلم على يد المتأخرين. ولا ينبغي أن ننسى هنا أن عمل الغزالي في الرد على التعليمي في «الفضائح» وعلى الفلاسفة في «التهافت» هو عمل في نطاق علم الكلام لكنه يحتاج إلى تناول خاص، وقد تفضل أساتذة متخصصون بذلك والحمد لله. هذا عمل الغزالي في الكلام، فما أثره في أصول الفقه؟

3 - الغزالي وأصول الفقه «فكرة التواتر»:

اهتم الغزالي بالفقه وأصوله فألف فيهما شاباً يافعاً واستمر على ذلك حتى قرب وفاته، وأصول الفقه هو منهج التفكير في القضايا الشرعية فهو وثيق الصلة بموضوعنا. وقد عرف الغزالي بأنه الشافعي الثاني لمكانته الفقهية، ويعرف المتخصصون قيمة «المستصفى» ولكن شهرته لدى الجمهور الصوفي بعمله في الإحياء، ولدى المثقفين بعمله الفلسفي في التهافت غطت على دوره البارز في أصول الفقه.

وقد اشتغل الغزالي بهذا العلم على امتداد حياته القصيرة والعريضة فألف في شبابه «شفاء الغليل» وأبدع في تحليل مفهوم العلة ومسالكها وطرق استخراجها وتنقيحها وتحقيقها، ومعنى ربط الحكم بها من الحكم والمصالح. ثم ألف قبل وفاته بعامين كتاب المستصفى، وهذا في ذاته يرد على من ظن أن الغزالي قد انسحب من مجال الفقه إلى التصوف، ومن ممارسة الفكر إلى الإغراق في التأمل الروحي والذكر. وللمستصفى دور بارز في تطور هذا العلم فطن إليه السابقون كابن خلدون وغيره، ونورد هنا بعض ملاحظات حول ذلك:

1 - كان للمعتزلة دور رائد في ميدان أصول الفقه، وقد أسهمت بحوثهم

---

(31) القسطاس 58.

(32) فيصل التفرقة 58 - 65.

في تأسيسه، وقد أفاد اللاحقون منها على اختلاف مذاهبهم غير أنهم خلطوا تلك الأبحاث الأصولية بمنطلقاتهم المذهبية الكلامية كالتحسين والتقبيح والصلاح والأصلح ونحوها، كما يعكسه كتاب «المعتمد» لأبي الحسين البصري الذي شرح فيه كتاب «العمد» لشيخه عبد الجبار، وكلاهما معتزلي تولى منصب قاضي قضاة بغداد، فلما جاء الغزالي ـ يسبقه في ذلك شيخه الجويني ـ عمل على تخليص المباحث الأصولية مما شابها من الأفكار الاعتزالية المذهبية، وأقامه على الأسس المقبولة لدى شيوخ أهل السنة.

2 ـ عني الغزالي في المستصفى ـ بعد شفاء الغليل ـ بمباحث العلة باعتبارها أهم أركان القياس، وبنى نظرته على أنها «العلامة» أو «الأمارة» التي يوجد الحكم الشرعي عندها لا بها[33]، جرياً على ما شاع في الكلام السني وخصوصاً الأشعري بشأن إطلاق تأثير القدرة الإلهية وتدخلها في كل حالات الفعل والإيجاد، وقد انتقل هذا التحليل لمفهوم العلة إلى أوساط أخرى ليست في الغالب أشعرية، كفقهاء الحنفية الذين كانوا قد عرّفوا العلة بأنها الباعث حيث مالوا إلى أنها الأمارة، وعرفها صاحب مسلم الثبوت بأنها «الوصف الذي شرع الحكم عنده» وإن تردد البعض منهم في ذلك، وعادوا إلى مفهومهم الأول. وربما نعرض لأمر يتصل بهذه النقطة فيما بعد.

3 ـ اعتبر الغزالي المنطق وموازينه في الاستدلال أمراً ضرورياً لدارس أصول الفقه، فضمن المستصفى مقدمة منطقية أثارت عليه غضب الكثيرين من أهل السنة الذين يحاربون هذا العلم أو يكرهون خلطه بالعلوم الشرعية. ولكنه كان متسقاً مع نفسه وأفكاره التي جرى عليها من مقتبل حياته إلى نهايتها في هذا الشأن كما سبق التعرض له.

4 ـ درس الغزالي موضوع «المصلحة» بعمق في هذا الكتاب وما يرتبط بها من فكرة المقاصد الشرعية، التي نماها وفصلها على أسس غزالية واضحة الفقيه الأندلسي الشاطبي في الموافقات؛ وهو وإن لم يعتبر المصلحة دليلاً مستقلاً

(33) المستصفى: 2/ 342.

جرياً على طريقة إمامه الشافعي قد فصل وأبدع في أمر الاستصلاح كما توسع وأفاض في مباحث، وكأنه وقد جاء بعد نمو الفقه المعتمد على الأصول المنقولة واستقراره، كان يرى أن نمو الفقه فيما يستقبله من حياة إنما يعتمد على القياس الذي يستثمر فيه الفقيه أصلاً مروياً للتوصل إلى حكم الواقعة الجديدة المشابهة، وعلى الاستصلاح الذي يستحضر فيه الفقيه مقاصد الشرع، ويقيس المصلحة المرجوة في الواقعة الجديدة ـ سواء كانت جلب منفعة أو دفع مضرة ـ بالمقاصد التي دلت وقائع عديدة على مراعاتها أو مراعاة جنسها توصلاً إلى تعرف الحكم الشرعي لتلك الواقعة، ويمكن أن نجمل مذهب الشافعي في المصالح فيما يلي:

أ ـ تأكيده أن الأحكام الشرعية كلها راجعة إلى حفظ المصالح وجوداً أو إبقاء[34]، وهو في هذا يختلف عن بعض من سبقوه من أصوليي الشافعية الذين أداروا الأحكام على معنى التعبد، واعتبروها غير معللة بعلة، وقد أسند الزنجاني هذا الرأي إلى الشافعي نفسه وإلى علماء مذهبه، ولكن الغزالي له في هذه المسألة بيانٌ حيث استقصى أنواع المصالح، واستدل على حجة هذه الأنواع على نحو قطعي وبين العلاقات بينها.

ب ـ أنّ المصالح إنما تعمل في شكل القياس ما دام الشرع قد اعتبر أنواع المصالح، غير أن حدود هذا القياس تختلف عن حدوده في القياس الفقهي ذي الأصل المحدد المعين، وفائدة إعمال المصلحة في إطار القياس أن نضمن شهادة الأصول لها وعدم وجود معارض لها من النصوص، حتى لا يختلط الاستصلاح بالهوى والتشهي.. وقد جرى الشاطبي على ذلك أيضاً خلافاً لما نزع إليه الطرقي من إعمال المصالح ولو عارضها نص من النصوص، وهو أمر ينفرد به بين الفقهاء وإن استهوى بعض الكتاب المحدثين[35].

5 ـ وهناك ناحية أخرى في المستصفى تعتبر على جانب كبير من الأهمية من الناحية المنهجية، ونعني بها فكرة الغزالي بشأن تعدد الحق في الأمور الفقهية

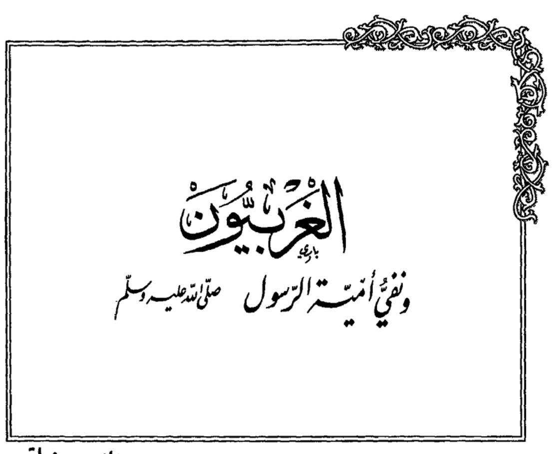
(34) المستصفى: 1/ 286 ـ 287 وانظر له تخريج الفروع على الأصول له ص38.

(35) Islamic Legal Philosophy by Dr. Khalid Mesud, p. 168.

خلافاً للقائلين بتعينه ووحدته. ومما يترتب على ذلك من أن كل مجتهد مكلف بالتأدي إلى ما يوصله إليه اجتهاده، وهو بهذا الاعتبار مصيب على كل حال مستدلاً على ذلك بحديث (لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة) حيث لم ينكر النبي ﷺ على أي من الطائفتين، ولعمري إنها لفكرة جليلة تتساوق مع الروح السمحة لهذا الإمام العظيم.

6 ـ وأخيراً فإن الغزالي الذي كان دائماً يطلب اليقين والذي لاحظ الطبيعة الظنية للقياس الفقهي قد انتهى إلى فكرة نماها الشاطبي فيما بعد في مفتتح كتابه «الموافقات» هي فكرة التواتر شبه المعنوي.. وكان العلماء يقسمون التواتر إلى لفظي تتفق فيه ألفاظ الروايات المتعددة، ومعنوي تختلف فيه الألفاظ أو بعضها ولكنها تنقل قصة أو واقعة واحدة، أما شبه المعنوي فهو أن تروى مرويات متعددة تحكي وقائع متعددة على نحو متواتر، فيفيد ذلك صحة المعنى المشترك بين الوقائع المختلفة، وهو ما أسماه الشاطبي التواتر شبه المعنوي، وبنى عليه (أن أصول الفقه ـ أي أدلته الكلية ـ قطعية)[36]، ولعل في هذا ما يدعم القياس الفقهي الذي يتركب من مقدمات ظنية راجحة إذ ينتهي إلى أصل قطعي اعتمده الشارع.

(36) انظر المستصفى والموافقات.



د. عبد الجليل مفتاح التميمي
أستاذ اللغويات المشارك
كلية الآداب - جامعة الفاتح

الحمد لله والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وخاتم النبيين محمد وعلى آله وصحبه الطيبين.

لقد كانت أميّة الرسول ﷺ مثار تشكيك وجدال عند الغربيين وغيرهم، حيث يزعمون تأليف القرآن من قبل الرسول ﷺ، وكل ذلك لأنها ميزة تفرد بها النبي ﷺ، ولأنها إحدى الدلائل لبطلان مزاعمهم.

ونرى الغربيين أحياناً يقرّون أمية الرسول ﷺ بوجه من الوجوه، وهو ما ذهب إليه المفسرون المسلمون. وأحياناً أخرى يذهبون إلى آراء أخرى مفادها الطعن بأميّة الرسول ﷺ لينفذوا إلى غرضهم الخبيث ظانّين أن نقض أمية الرسول ﷺ نقض لنبوته، ونسبة ما جاء به إلى عبقرية بشرية. وهذه هجمة جديدة من الهجمات المتلاحقة على الإسلام وعلى رسوله والقرآن العظيم. فقد

كانت الحروب الصليبية والفتوحات الإسلامية ـ منذ قرون عديدة ـ سبباً في هجومهم على كل ما يتصل بالدين الإسلامي، واتخذوا النيل من الإسلام شعاراً لهم يثابون عليه من قبل ـ موجهيهم الحاقدين وقادتهم السياسيين المستعمرين.

والمستشرقون والغربيون ـ بصفة عامة ـ الذين يكتبون عن حضارة العرب، وعن تاريخ الإسلام تحكمهم عقدة دينية في شعورهم الباطني[1]. فقد تساءل (غوستاف لوبون): لماذا يغمط حق العرب، وينكر حسناتهم علماء عرفوا باستقلال أفكارهم، وبالبعد في الظاهر عن الأوهام الدينية؟

ويجيب هذا الغربي نفسه عن تساؤله بقوله: «إن استقلال آرائنا هو في الواقع أمر صوري ونحن لسنا أحراراً فيما نخوضه من موضوعات، فما زال فينا الرجل القديم المجبول على الزمن بخميرة الأجداد، وبروح يتألف من ماض طويل، وهو روح لا شعوري ينطلق في معظم الرجال، ويؤيد فيهم المعتقدات التي اعتقدوها، ويملي عليهم آراءهم»[2].

ثم يقول شارحاً ذلك: «إنما عمَّ تجاهلنا لتأثير العرب البليغ في تاريخ مدنية أوروبا... بسبب تلك الأوهام الموروثة في إنكار فضل المسلمين، مضافاً إليها ذلك الوهم الموروث النامي في كل جيل بفعل تربيتنا المدرسية الممقوتة، ودعوانا أن جميع العلوم أو الآداب الماضية أتتنا من اليونان واللاتين فقط... في حين كان للمدنية الإسلامية تأثير عظيم في العالم، وقد تمّ لها هذا التأثير بفضل العرب، وبصنع العناصر المختلفة التي دانت بالإسلام»[3].

هكذا يرى الغربيون المسلمين بنظرة تعصب وحقد على الإسلام وعلى القرآن، لأنهم تربّوا على عاطفة أن ديانتهم أرقى من الإسلام، إذ إن الاسلام أنكر الأسس الثلاثة التي تقوم عليها المسيحية وهي التثليث والصلب والفداء، واتهم أتباع التوراة والإنجيل بتحريفها، ولذلك نراهم يذهبون إلى دعوى أن

---

(1) انظر مفتريات على الإسلام، أحمد محمد جمال ط3 1975م، القاهرة، ص11.
(2) حضارة العرب، غوستاف لوبون، تعريب عادل زعيتر، ص416.
(3) المصدر نفسه ص417 وانظر: مفتريات على الإسلام، ص12.

القرآن من كلام محمد ﷺ، وأن معارفه وقصصه وأخباره وأحكامه مستمدة من التوراة والإنجيل، وهذا ما ذهب إليه المستشرق اليهودي (كولد زيهر) والمستشرق الإنكليزي (جيب)[4] وأيَّدَ هذا الافتراء يوسف الخوري الحداد في كتابه (دراسات قرآنية).

ومما يقوله (كولد زيهر) في ذلك:

«إن التغيير الذي حدث في الطابع الشخصي لمحمد، قد أثّر في أسلوب القرآن وشكله الأدبي ففي العصر المكي جاءت المواعظ حامية جادة، لكن حمية النبوة وحدّتها أخذت في عظات المدينة والوحي الذي جاء بها. . . تبدأ بالهبوط رويداً رويداً، حيث أصبحت البلاغة في هذا الوحي شاحبة ضعيفة. وأخذت القوة الخطابية في القرآن تفتر حماستها»[5].

وهكذا يصور (كولد زيهر) أسلوب القرآن وكأنه من كلام محمد عليه الصلاة والسلام، ويكشف هذا الكلام عن جهل (كولد زيهر) بالبلاغة العربية حيث يقول الأستاذ الغزالي: «إن كولد زيهر لا يحسن فهم ما يقتضيه تغاير المعاني من تنوع الأداء. فتقسيم المواريث ـ مثلاً ـ إذا كان ـ موضوع آية، فإن التعبير لا يجوز أن يجيء عاطفياً حماسياً، كما يجيء وصف أهوال القيامة بطريقة تستهدف قمع الغرائز المتمردة، والحديث عن جلال الله من خلال التأمل في عظمة الكون يقتضي أسلوباً آخر، غير أسلوب سرد أحكام الزواج والطلاق. والبلاغة إنما هي في رعاية مقتضى الحال»[6].

وزعم بعض المستشرقين أن محمداً ﷺ قد وضع القرآن الكريم أثناء خلوته بغار حراء، وهذه الدعوى باطلة للأدلة الآتية[7]:

1 ـ أن الرسول ﷺ كان أمياً، لم يقرأ كتاباً قديماً ولا عهداً جديداً، ولم

(4) في كتابه (بنية الفكر الديني في الإسلام).

(5) انظر مفتريات على الإسلام ص135 نقلاً عن كولد زيهر.

(6) انظر المصدر نفسه ص135، نقلاً عن دفاع عن العقيدة والشريعة، محمد الغزالي.

(7) انظر محمد نبي الإنسانية والسلام، علي الجنبلاطي، وأبو الفتوح التوانسي، دار نهضة مصر/ القاهرة ص99.

يحدثنا التاريخ عن تعلمه في صباه إلى أن بلغ الأربعين. وهذه الفترة هي عنوان بحثنا الذي سنتناول فيه إثبات أميته بالأدلة القاطعة والشواهد الثابتة إن شاء الله تعالى.

2 ـ لقد تحدى القرآن العرب جميعاً على أن يأتوا بعشر سور من مثله، أو بسورة واحدة، وقد عرف أن العرب قد بلغوا القمة في الفصاحة والبلاغة فعجزوا، وهل يصح ذلك إذا كان القرآن من تأليف محمد ﷺ، وهو واحد منهم؟

3 ـ شهد الخاصة ممن عرفوا أو اشتهروا بالفصاحة والبيان وممن لم يؤمنوا برسالة الإسلام بأن القرآن الكريم ليس من وضع بشر، وإنما هو من عند الله عندما سمعوا بعض آياته، مثال ذلك قول الوليد بن المغيرة عندما سأله أبو جهل أن يقول في القرآن قولاً: «والله لقد سمعت منه كلاماً ما هو من كلام الإنس ولا من كلام الجنّ، وإنّ له لحلاوة، وإنّ عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وإن أسفله لمغدق، وإنه ليعلو ولا يعلى عليه وما يقول هذا بشر»[8].

4 ـ أجمع الأئمة على نسبة كثير من الأحاديث الشريفة بلفظها ومعناها وهي تختلف في أسلوبها اختلافاً بيّناً عن القرآن الكريم، وتعَدُّ شرحاً وتفصيلاً لما أجمله القرآن الكريم في بعض المواضع، فكيف يكون للرسول ﷺ أسلوبان أو بيانان يختلف أحدهما عن الآخر اختلافاً واضحاً؟

5 ـ ذكر القرآن الكريم كثيراً من أنباء الغيب التي تحققت فيما بعد، وفي كلّ حال يؤكد القرآن الكريم على جهل النبي ﷺ بهذه الأنباء قبل أن توحى إليه. وهذا مما لا يمكن أن يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى كقوله تعالى: ﴿الٓمٓ * غُلِبَتِ ٱلرُّومُ * فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ﴾[9]، وقد تحقق الغلب للروم فيما بعد.

---

(8) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج19/ ص72 ـ 73.

(9) سورة الروم، الآية: 1.

6 ـ لقد أخبر الرسول ﷺ قومه بالأخبار الماضية خبراً لا يعلمه أحد إلا أن يكون نبياً أو مستمعاً لنبي.

وسيظل التاريخ شاهداً حيّاً وحكماً عادلاً يفصل في الأحداث التي سجلت في تلك الفترة، ويقف على حقيقة جلية أن قوم الرسول ﷺ هم الذين تصدّوا للطعن في الرسول وتكذيبه، والطعن في رسالته، وهم مع قوة عداوتهم له وحرصهم على الطعن فيه لم ينالوا منه بطعن يقبله العقل السوي، ولم يمكنهم أن يقولوا: إنّ هذه الغيوب علّمه إياها بشر، مما يوجب على جميع الخلق أن يصدقوا ذلك ويؤمنوا به، ولهذا قال تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَذَا﴾[10].

فأخبر سبحانه وتعالى أن الرسول ﷺ لم يكن يعلم ذلك هو ولا قومه، وأن قومه تقرُّ بذلك ولا تنكره، ولهذا لما زعم بعضهم أنه تعلم من بشر ظهر كذبهم لكل أحد[11].

أميّة الرسول ﷺ:

توضيحاً لما تقدم فإننا سنذهب إلى استعمال لفظ (الأمي) بمعنى عدم القراءة والكتابة غير آخذين بالتفاسير الأخرى التي سترد في البحث عند ذكر معاني لفظ (الأمي). لأن موضوع بحثنا منصب لتناول ظاهرة بارزة وميزة بالرسول ﷺ، وهي عدم قراءته وكتابته، إذ أشار إلى ذلك القرآن الكريم في أكثر من موضع، (الأميّ) ـ الذي يؤدي إلى أكثر من دلالة ـ اهتماماً بارزاً بقدر ما نهتم بالمعنى الذي أشرنا إليه.

فمن الذاهبين صراحة إلى نفي أميّة الرسول ﷺ (شبرنكر) حيث ذهب إلى أن النبي ﷺ قرأ كتاباً في العقائد والأديان وأخبار الماضين، وزعم أن اسم هذا

---

(10) سورة هود، الآية: 49.

(11) انظر: فجر الإسلام. أحمد أمين، ط10، ص142.

الكتاب (أساطير الأولين) وزعم أيضاً أن محمداً ﷺ قرأ وأخذ من مصدر آخر هو (صُحُف إبراهيم)[12].

والمطلع على معنى (أساطير الأولين) الواردة في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا فَهِيَ تُمۡلَىٰ عَلَيۡهِ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلٗا﴾[13]، وقوله تعالى: ﴿إِنۡ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾[14]، وغيرها من الآيات الكريمة يرى أنه ليس في هذه الآيات أية دلالة على ما ذهب إليه (شبرنكر). فإننا إذا قرأنا الآية من أولها ﴿وَمِنۡهُم مَّن يَسۡتَمِعُ إِلَيۡكَۖ وَجَعَلۡنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ أَكِنَّةً أَن يَفۡقَهُوهُ وَفِيٓ ءَاذَانِهِمۡ وَقۡرٗاۚ وَإِن يَرَوۡاْ كُلَّ ءَايَةٖ لَّا يُؤۡمِنُواْ بِهَاۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوكَ يُجَٰدِلُونَكَ يَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾[15] يعرف أنما ذكرت هذه المقالة في القرآن الكريم على لسان قريش استخفافاً واستهزاءً، وكأنّ ما يتلوه الرسول ﷺ عليهم هو من قبل الخرافة والكلام الهراء، وليس فيه ما يدل على وجود كتاب (أساطير الأولين) أخذ منه الرسول ﷺ، ويتفق هذا المعنى للأساطير مع ما ذكر لها من معنى في المعاجم اللغوية: إذ هي فيها الأباطيل والأكاذيب والأحاديث التي لا نظام لها، جمع أسطورة[16].

أما معنى الاكتتاب في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا﴾[17] فهو بمعنى الكتابة، وبمعنى طلب الكتابة من شخص آخر، وأن سياق الآية هو الذي يوضح المعنى المقصود، وذلك أن الكفار اتهموا الرسول ﷺ بأن هذه الأساطير كتبها له قوم آخرون وهي تقرأ عليه صباح مساء، فالذين وقفوا في وجه الدعوة الإسلامية واتهموا الرسول ﷺ بالجنون والسحر والتلقي من الآخرين لم ينسبوا إليه أنه يعرف القراءة والكتابة وينسب إلى نفسه ما في الكتب الأخرى[18].

---

(12) انظر تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي ط1، دار الحداثة، بيروت 1983م ص174 و177.
(13) سورة الفرقان، الآية: 5.
(14) سورة الأنعام، الآية: 25.
(15) سورة الأنعام، الآية: 25.
(16) لسان العرب، ابن منظور، إعداد يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت 2/ 143.
(17) سورة الفرقان، الآية: 5.
(18) انظر: النبي الأمي، مرتضى المطهري ترجمة محمد علي التسخيري، ط1، الدار الإسلامية سنة 1980م ص60.

أما رأي (شبرنكر) الذي يدعي فيه أن محمداً ﷺ قرأ وأخذ من مصدر آخر هو (صحف إبراهيم) حيث وردت في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَفِي ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَىٰ ۞ صُحُفِ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ﴾[19].

فقد ردَّ عليه (نولدكه) إذ قال: «لو فرضنا أنّ محمداً أخذ من هذه الصحف، ونسبه لنفسه وادعاه، على أنه وحي أوحى الله به إليه، لو فرضنا ذلك، فإن من غير المعقول عندئذ ذكر محمد لتلك الصحف في القرآن، لأن ذكرها فيه معناه إرشاد الناس إلى المورد الذي أخذ منه واتهام نفسه، ولهذا لا يعقل الأخذ بكلام شبرنكر»[20]. وهو ترديد لبعض ما سبق من اتهامات قريش للنبي ﷺ في مبدأ نزول الوحي، وتبشير الرسول ﷺ بالإسلام، ثم أذعنت قريش بعد كل تلك المكابرة والعناد أمام قوة الرسالة السماوية ومعجزتها الخالدة ونبيها الكريم.

ومن الاتهامات التي وجهت إلى الرسول ﷺ من قبل المستشرقين ونالت اهتمامهم، أنه أخذ من الرهبان، ولم يكن هناك إلا بعض الروايات التي تذكر أنه رأى في طفولته راهباً اسمه (بحيرا) في بصرى الشام، وأنه لقي في مكة ورقة بن نوفل الذي تذهب فيه بعض الروايات[21] على أنه كان على دين النصرانية، وبعضها الآخر أنه على دين الحنيفية الأولى.

ولم يكن لقاء الرسول ﷺ مع (بحيرا) أو (ورقة بن نوفل) سراً إذ لم تنص على ذلك جميع الروايات، فقد كان لقاؤه مع (بحيرا) بحضور عمه أبي طالب، وكان لقاءً سريعاً، أما لقاؤه مع ورقة بن نوفل فقد كان بصحبة زوجه خديجة، ولم يحدثنا التاريخ عن أي شيء مهم سجله في مجال الشريعة وتفصيلاتها وأمور العالم الأخروي بهذه اللقاءات السريعة. بل إن الروايات تذكر أن الراهب

---

(19) سورة الأعلى، الآيات: 18، 19.

(20) تاريخ العرب قبل الإسلام ص177.

(21) يعدّ المستشرق ماسينيون شخصية الراهب بحيرا شخصية وهمية لا حقيقة لها، إذ يقول: (وبحيرا سرجيوس وتميم الداري وغيرهما ممن جمعهم الرواة حول النبي وهي أشباح أسطورية لا يمكن الحصول على أثر لها). النبي الأمي، ص9.

(بحيرا) عندما رأى محمداً وهو لا يزال صغيراً في مدة لا تتجاوز استراحة المسافر، رأى فيه علامات النبوة التي وردت في كتبه، وقال لعمه: إن هذا الغلام سيكون له شأن عظيم[22]. وكذلك تحدث ورقة بن نوفل معترفاً بنبوة محمد ﷺ عندما سمع حديثه حين نزول الوحي عليه[23].

ومنهم من يتصور أن هناك تعارضاً فيما يدعو إليه القرآن الكريم والرسول ﷺ من ضرورة تعلم القراءة والكتابة وبين ما عليه الرسول ﷺ من أميّة، فقد تحدث القرآن الكريم في أول تبليغ إلهي عن القراءة وأمر بها، إذ قال سبحانه وتعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾[24] وأقسم جلّ وعلا بالقلم وآثاره كأمر مقدس في قوله تعالى: ﴿نٓ ۚ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾[25]، وحثّ على أهمية تعلم القراءة والكتابة في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ ۚ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌۢ بِٱلْعَدْلِ ۚ﴾[26]. إلى غير ذلك مما جاء في الذكر الحكيم.

أما ما ورد عن النبي ﷺ فقد جاء في الحديث الشريف: «**من حق الولد على الوالد أن يحسن اسمه وأن يعلمه الكتابة وأن يزوجه إذا بلغ**» وهناك شاهد عملي آخر، وهو ما فعله مع أسرى بدر، إذ كان فداء بعضهم أن يعلم كل واحد منهم عشرة من المسلمين القراءة والكتابة. إلى غير ذلك من الأحاديث التي لسنا بصدد إحصائها.

على ضوء ما تقدم اتجه المسلمون لتعلم صناعة القراءة والكتابة إطاعة لأوامر القرآن الكريم والنبي ﷺ حفظاً للتشريع والحقوق والأمور المعاشية والحياتية المختلفة، ويدعونا أن نقول إن النبي ﷺ كان يشعر بالضرورة في الإفادة من القراءة والكتابة، وعلى أثر ذلك فهل نصدق في وجود تناقض حقيقي بما سبق ذكره، ونبني مفاهيم على أسس واهية؟

---

(22) انظر: السيرة النبوية لابن هشام، ص1/ 136.

(23) انظر: المصدر نفسه ص178.

(24) سورة العلق، الآية: 1.

(25) سورة القلم، الآية: 1.

(26) سورة البقرة، الآية: 282. وانظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز، مطبعة السعادة القاهرة 66م ص57 ـ 58.

والجواب يتضح جلياً إذا عرفنا قبل ذلك أن الهدف من تعلم القراءة والكتابة للإنسان يكمن فيما يؤديانه إلى تعرف ما يدور في خلد غيره، وفي الوقت نفسه يستطيع عن طريقهما نقل أفكاره ومعارفه إلى غيره من البشر، فما الخطوط إلا رموز وعلامات اتفق عليها الناس لتدوين ما يتوصلون إليه من معارف وعلوم وقضايا الحياة الإنسانية الاجتماعية[27]، والحفاظ عليها من الفناء والنسيان. كما أن تعرّف الخطوط هو وسيلة من الوسائل المختلفة لنقل المعلومات من شخص إلى آخر، فإن معرفة القراءة والكتابة مثلها مثل المفتاح الذي نتوصل به إلى فتح مغاليق العلوم والمعارف الأخرى، ونصل به إلى طريق الكمال وتجنب النقص. ولكن الرسول ﷺ لم يكن كغيره من الناس، فقد كان مثالاً حياً صادقاً في مجالات العبادة والتضحية والتقوى والصدق وحسن الخلق والتواضع وسائر الأخلاق والآداب التي تعد كمالاً له وفقدانها منه نقص، مصداقها قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[28].

أما موضوع القراءة والكتابة فلا يعد من هذا القبيل، لأنه لا يعدُّ هدفاً بحد ذاته كما مثلنا، إضافة إلى أن طريق الكمال وكسب العلم والمعرفة لا ينحصر بهذا السبيل[29] ـ وإن يعد طريقاً جيداً لمعرفة علوم الآخرين والاستفادة منها ـ وإذا كان هذا السبيل يشمل أكثر الناس، فهو لا يعم الأنبياء والنوابغ والذين يتعلمون من الطبيعة مباشرة.

---

(27) يقول ابن خلدون عن الكتابة في فصل (آية الخط والكتابة من عداد الصنائع الإنسانية): «إنها تابعة للعمران ولهذا نجد أكثر البدو أميين لا يكتبون ولا يقرأون.. وقد كان ﷺ أمياً، وكان ذلك كمالاً في حقه وبالنسبة إلى مقامه لشرفه وتنزهه عن الصنائع العملية التي هي أسباب المعاش والعمران كلها وليست الأمية كمالاً في حقنا نحن، إذ هو منقطع إلى ربه ونحن متعاونون على الحياة الدنيا شأن الصنائع كلها» مقدمة ابن خلدون، ط4، 1981، بيروت ص418 ـ 419.

(28) سورة الأحزاب، الآية: 33.

(29) الرسول ﷺ تأدب بالآداب الربانية، وتزود بالمعارف الإلهية، قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [سورة القلم، الآية: 4] وقال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ * عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴾ [سورة النجم، الآيات: 3 ـ 5].

من كتابات الغربيين المنصفين:

مثلما رأينا غربيين لا يحكّمون المنطق، وينظرون إلى الشرقي وتاريخه وفكره نظرة الحاقد المتعالي، نجد بعضهم ينظر بعين النقد العلمي الدقيق للتاريخ الإسلامي مثال ذلك: توماس كارليل، الفيلسوف الإنكليزي في كتابه (الرسالة المحمدية) إذ يقول: «ثم علينا ألا ننسى شيئاً وهو أن محمداً عليه السلام لم يتلق درساً عن أستاذ أبداً... ويظهر لي [حقاً][30] أن محمداً لم يكن يعرف الخط والقراءة، وكل ما تعلمه هو عيشة الصحراء وأحوالها. وكل ما وفق إلى معرفته هو ما أمكنه أن يشاهده بعينه، وأن يتلقى بفؤاده من هذا الكون العديم النهاية، وعجيب والله أميّة محمد عليه السلام.

نعم إنه لم يعرف من العالم ولا من علومه إلا ما تيسر له أو يبصره بنفسه أو يصل إلى سمعه في ظلمات صحراء العرب»[31].

ويقول كونستان ورتريل گيورگيو في كتابه (محمد النبي الذي تجب معرفته من جديد) «مع أنه كان أمياً فإننا نجد الحديث عن القلم والعلم، أي الكتابة والتكتيب، والتعلم والتعليم في أوائل الآيات النازلة عليه، ولم يكن في أي من الأديان الكبرى اهتمام شامل بالمعرفة ويمكن أن نجد ديناً يحتل العلم والمعرفة فيه محلاً بارزاً كما كان الأمر في الإسلام.

ولو كان محمد عالماً لما كان في نزول هذه الآيات عليه في غار حراء مجال تعجب، لأن العالم يعرف قدر العلم، ولكنه كان أميّاً ولم يدرس على أي معلم. وأنا بدوري أهنىء المسلمين على احتلال طلب المعرفة هذا المقام السامي في مبدئهم»[32].

ويقول ول ديورانت في كتابه «قصة الحضارة»: «...ولكن يبدو أن أحداً

---

(30) عبارة المترجم «إن الحقيقة».

(31) انظر: محمد رسول الإسلام في نظر فلاسفة الغرب ومشاهير علمائه وكتابه محمد فهمي عبد الوهاب. دار بو سلامة، تونس، ص22 ـ نقلاً عن الرسالة المحمدية.

(32) النبي الأمي، المطهري، ص8.

لم يُعن بتعليمه[33] القراءة والكتابة. ولم تكن لهذه الميزة قيمة عند العرب في ذلك الوقت ولهذا لم يكن في قبيلة قريش كلها إلا سبعة عشر يقرأون ويكتبون. ولم يعرف عن محمد أنه كتب شيئاً بنفسه»[34].

وهكذا فإنَّ هؤلاء الباحثين بعد أن اطّلعوا على التاريخ لم يضيفوا شيئاً إلى حقائقه التي لا غبار عليها عند العلماء المسلمين، لكنما يظل حديثهم أكثر إنصافاً للنقد والروح العلمية.

دلالة لفظ (الأمي) في القرآن الكريم

تعددت آراء اللغويين والمفسرين المسلمين في تفسير كلمة (أميّ) في القرآن الكريم في ست آيات كريمة، اثنتان منها بصيغة المفرد وأربع بصيغة الجمع، وذلك لما لهذه الكلمة من مدلولات مختلفة، ومع ذلك نرى بعض المستشرقين يتمسكون برأي واحد ـ عن خبث ـ دون بقية الآراء الأخرى. وقبل أن نذكر الآراء نورد الآيات القرآنية التي جاء فيها لفظ الأمي وهي:

1 ـ قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾[35].

2 ـ وقال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[36].

3 ـ وقال تعالى: ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ﴾[37].

---

(33) أي، الرسول ﷺ.

(34) قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة محمد بدران ط، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1964م. جـ13/ 21.

(35) سورة الأعراف، الآية: 157،

(36) سورة الأعراف، الآية: 158.

(37) سورة آل عمران، الآية: 20.

4 ـ وقال تعالى: ﴿۞ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[38].

5 ـ وقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ﴾[39].

6 ـ وقال تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّآ أَمَانِىَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[40].

ومن أشهر الآراء التي قيلت في تفسير لفظ (الأمي) ما يأتي:

1 ـ الأمي: بمعنى الذي لا يقرأ ولا يكتب، وهذا ما ذهبت إليه المعاجم اللغوية وعليه أكثر التفاسير.

جاء في لسان العرب:

«الأمي: الذي لا يكتب... لأن الكتابة مكتسبة، فكأنه نسب إلى ما يولد عليه أي على ما ولدته أمه عليه، وكانت الكتّاب في العرب من أهل الطائف تعلموها من رجل من أهل الحيرة، وأخذها أهل الحيرة عن أهل الأنبار. وفي الحديث: إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب[41]... وبعثت إلى أمة أمية[42]. قيل للعرب (الأميون) لأن الكتابة كانت فيهم عزيزة... وقيل لسيدنا محمد رسول الله ﷺ، الأمي، لأن أمة العرب لم تكن تكتب ولا تقرأ المكتوب، وبعثه الله رسولاً، وهو لا يكتب ولا يقرأ من كتاب. وكانت هذه الخلة إحدى آياته المعجزة»[43].

---

(38) سورة آل عمران، الآية: 75.

(39) سورة الجمعة، الآية: 2.

(40) سورة البقرة، الآية: 78.

(41) صحيح مسلم، الإمام مسلم، ك الصيام، جـ3 ص124.

(42) وروي: «إني بعثتُ إلى أمة الأميين» انظر: سنن الترمذي، الترمذي، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، جـ5.

(43) لسان العرب، لابن منظور، إعداد يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت 1/ 105 (أمم).

وجاء أيضاً في مفردات ألفاظ القرآن:

«الأمي: هو الذي لا يكتب ولا يقرأ من كتاب وعليه حُمل ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾... وذلك فضيلة لاستغنائه بحفظه واعتماده على ضمان الله منه بقوله: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ﴾ [سورة الأعلى، الآية: 6](44).

2 ـ الأميّ: بمعنى الوثني أو المشرك من العرب الذين لم يتبعوا كتاباً سماوياً وقد ذهب إلى هذا الرأي بعض المفسرين منسوباً إلى ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 18](45).

ومنسوباً إلى أبي عبيدة إذ قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّآ أَمَانِىَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [سورة البقرة، الآية: 78]:

«الأميون هم الأمم الذين لم ينزل عليهم كتاب، والنبيّ الأميّ الذي لا يكتب وأنشد لتبع:

لــه أمــة سُــمِـيّــت فــي الــزبــور أُمِـيَّـة هــي خــيــر الأمــم»(46)

والواضح من تعقيب أبي عبيدة في معنى النبي الأمي واستشهاده بالشعر أن المقصود بالأمية هي التي لا تكتب، وإلى هذا المعنى ذهب المطهري بقوله: «لا يسمى كل أناس لا يتبعون كتاباً سماوياً بـ«الأميين» حتى ولو كانوا عارفين عالمين. وإنما أطلقت على المشركين العرب لجهلهم، فمناط الاستعمال فيهم هو جهلهم بالقراءة والكتابة، لا عدم اتباعهم لكتاب من الكتب السماوية(47) ويؤيد هذا المعنى أيضاً أن كلمة «الأميين» في الآية المتقدمة أطلقت على قوم من اليهود(48) مع أنهم من أهل الكتاب، لأنهم لم يعرفوا شيئاً وأنهم لم يقرأوا ولم

(44) مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، تحقيق نديم مرعشلي، دار الكتاب العربي، ص19.
(45) انظر مجمع البيان في تفسير القرآن، للطبرسي، دار مكتبة الحياة، بيروت 3/ 41.
(46) المصدر نفسه 1/ 324 و(أمية) في الشطر الثاني من البيت مخففة للوزن في (فعولن).
(47) النبي الأميّ، المطهري ص37، وانظر: ماذا حول أمية الرسول ﷺ، علي شواخ إسحق ص41.
(48) انظر الجامع الصحيح لأحكام القرآن، القرطبي 2/ 5 دار إحياء التراث العربي، بيروت.

يكتبوا منسوبين إلى الأمة الأمية التي هي على أصل الولادة.

3 ـ الأمي: نسبة إلى أم القرى[49] وهي مكة المكرمة، وهذا الرأي مردود لثلاثة أمور هي:

أولاً: أنه مخالف للقواعد اللغوية، فالنسبة إلى الاسم المركب من المضاف والمضاف إليه تأتي إلى المضاف إليه ولا تأتي إلى المضاف، فتكون النسبة في هذه الحالة (قروي) وليس (أميّ).

ثانياً: أن كلمة (أم القرى) وصف لمكة ولغيرها من مراكز القرى، ويتضح هذا المعنى من استعمال القرآن له كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِىٓ أُمِّهَا رَسُولًا﴾[50].

ثالثاً: أن «الأميين» أُطلقت في القرآن على أناس لم يكونوا مكيين، جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْ﴾[51] هم المشركون، وأطلقت أيضاً على بعض اليهود. كما تقدم.

4 ـ الأمي: نسبة إلى الأمة التي لم تكتب، لكونه على عادتها كقولك عاميّ على عادة العامة، ويذكر الطبرسي ثلاثة وجوه[52] في هذه النسبة وهي:

أ ـ سُمي أمياً لأنه باق على خلقته، والأمة هي الخلقة، ومنه قول الأعشى:

وإن معاوية الأكرمين حسان الوجوه طِوال الأُمم

ب ـ أنه مأخوذ من الأمة، التي هي الجماعة، أي هو على أصل ما عليه الأمة في أنه لا يكتب، لأنه يستفيد الكتابة بعد أن لم يكن يكتب.

جـ ـ أنه مأخوذ من الأمم، أي هو على ما ولدته أمه في أنه لا يكتب،

---

(49) انظر مفردات ألفاظ القرآن ص20 والجامع لأحكام القرآن 7/ 253 في تفسير قوله تعالى: ﴿أَفَأَمِنَ أَهْلُ ٱلْقُرَىٰٓ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا بَيَـٰتًا وَهُمْ نَآئِمُونَ﴾ [سورة الأعراف، الآية: 97].

(50) سورة القصص، الآية: 59.

(51) سورة آل عمران، الآية: 20.

(52) مجمع البيان 1/ 122.

وقيل: إنما نسب إلى أمه لأنّ الكتابة إنما تكون في الرجال دون النساء!

وليس في معنى الرأي الرابع تعارض مع الرأي الأول بل هو إسناد له وتأكيد له فجميع الوجوه التي قيلت يمكن أن تستعار لكل من لا يعرف الكتابة ولا القراءة[53]. ويظل هذا المعنى أكثر توفيقاً على الإعجاز والحفظ والكمال.

وقد ذهب بعض المستشرقين إلى أن المقصود من (الأميين) في القرآن الكريم هم الوثنيون، وأن الكلمة أخذت من اليهود الذين كانوا يطلقون لفظة (أمت) و(أميم) على غيرهم، يريدون بها الوثنيين[54].

وإننا نستغرب مثل ذلك من الدكتور جواد علي الذي تابع هذا التفسير، فهل يعقل أن يكون تفسير (النبي الأميّ): النبي المشرك، أو الوثني، وهو سيد الموحدين المخلصين لله الواحد القهار؟. ولهذا لم يذهب أي مفسر إلى أن المقصود بكلمة (أميّ) عند إطلاقها على النبي ﷺ هو عدم اتباعه لأحد الكتب السماوية، وإنما اتفقوا عند إطلاقها على النبي ﷺ بمعنى عدم تعلمه ومعرفته القراءة والكتابة.

ويستدل الدكتور جواد علي بقول الرسول ﷺ للوحي عندما نزل عليه أول مرة: بـ«إقرأ، فقال الرسول ﷺ: ما أنا بقارىء، أو لست بقارىء، ولم يقل: أنا أمي. ثم يقول: «مما يدل على أن الأمية إنما صارت تعبر عن عدم القراءة والكتابة فيما بعد»[55] والاستدلال المذكور ليس كافياً وصريحاً في إرادة المعنى الذي ذهب إليه. ونقول: إن الكلام بـ(ما أنا بقارىء، أو لست بقارىء هو المناسب، أما الكلام بـ(أمي) فيصح لو افترضنا أن الوحي سأل الرسول ﷺ بما يفيد أنه متعلم أو أميّ. هذا من وجهة، ومن وجهة أخرى أن القراءة لا تعني فقط

---

(53) انظر: المغرب في ترتيب المعرب، للمطرزي، دار الكتاب العربي، بيروت ص18.

(54) انظر المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الدكتور جواد علي، ط/ دار العلم للملايين ـ بيروت 1978م جـ/ 8/ 105.

(55) المصدر نفسه، 8/ 106.

القراءة في الكتاب المكتوب بمشاهدة العين، وإنما تعني أيضاً القراءة عن حفظ في القلب. وهما على حد سواء. ولهذا ضمن سبحانه وتعالى حفظ القرآن لنبيه ﷺ في قوله تعالى: ﴿سَنُقۡرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ﴾[56].

ما جاء في بعض الأحاديث الشريفة والروايات التاريخية:

هناك بعض الأحاديث الشريفة والروايات التي وردت عن الرسول ﷺ وقد ذهب فيها بعض العلماء إلى أن الرسول ﷺ كان يعرف القراءة والكتابة، من ذلك ما جاء في صحيح مسلم: «لما حضر رسول الله ﷺ وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب. فقال النبي ﷺ: **«هَلُمَّ أكتب لكم كتاباً لا تضلون بعده»** وفي رواية أخرى: **«أئتوني بالكتف والدواة، أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً»**[57]، وغير ذلك من الأحاديث التي ذكر فيها (كتب رسول الله) أو (فكتب رسول الله)، وهي لا تحمل على ظاهرها، وإنما تحمل على باب، (بنى الأمير المدينة)[58]. ومما يؤيد ذلك أن كثيراً من الرسائل التي وجهها الرسول ﷺ باسمه كان كاتب الرسالة يذيلها باسمه، وقد روت كتب التاريخ والتراجم أسماء من كتب للرسول ﷺ.

ومما روي أيضاً في صلح الحديبية، جاء في صحيح مسلم.

«كتب علي بن أبي طالب الصلح بين النبي ﷺ وبين المشركين يوم الحديبية. فكتب «هذا ما كاتب عليه محمد رسول الله»، فقالوا: لا تكتب رسول الله فلو نعلم أنك رسول الله لم نقاتلك فقال النبي ﷺ لعلي: **«أمحِهِ»** فقال: ما أنا بالذي أمحوْ، فمحاه النبي ﷺ بيده»[59].

وفي رواية أخرى: قال لعلي: **«أكتب الشرط بيننا. بسم الله الرحمن**

---

(56) سورة الأعلى، الآية: 6.

(57) صحيح مسلم، الإمام مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط دار إحياء التراث العربي، بيروت 1155م، جـ3 ص1259 ك25/ ب5.

(58) هذا من باب المجاز العقلي، وهو إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له لعلاقة مع قرينة مانعه من إرادة الإسناد الحقيقي، والعلاقة هنا هي بسبب الفعل من إسناده إلى الآمر به.

(59) المصدر نفسه جـ/ 2/ 1406 ـ 1410 ك21/ ب14.

الرحيم، هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله» فقال له المشركون: لو نعلم أنك رسول الله تابعناك لكن أكتب: محمد بن عبد اللّه. فأمر علياً أن يمحاها. فقال علي: لا والله لا أمحوها. فقال رسول الله ﷺ: **(أرني مكانها)** فأراه مكانها. فمحاها. وكتب (ابن عبد اللّه)[60].

ومضمون هاتين الروايتين لا تدلان على أن الرسول ﷺ هو الذي كتب بعد أن محا كلمة (رسول الله) هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهناك رواية أكثر ترجيحاً للأخذ بها وهي: فقال النبي ﷺ لعلي: **«اكتب بسم الله الرحمن الرحيم»**. قال سهيل: أما باسم الله فما ندري ما بسم الله الرحمن الرحيم، ولكن اكتب ما نعرف: باسمك اللهم. فقال: **«اكتب من محمد رسول الله»** قالوا: لو علمنا أنك رسول الله لاتبعناك. ولكن أكتب اسمك واسم أبيك فقال النبي ﷺ: **«إن من جاء منكم لم نرُدّه عليكم. ومن جاء منا رددتموه علينا»**. فقالوا: يا رسول الله. أنكتب هذا؟ قال: **«نعم»**[61].

فلم يذكر في هذه الرواية كلمة (امح) أو «محاها» لأن الكتابة أصلاً لم تقع إلا بعد موافقة الطرفين على الشروط، وعلى صيغة الكلام، ودليلنا من الرواية نفسها إذ ورد فيها: «فقالوا: يا رسول الله، أنكتب هذا؟ قال: نعم» فجاءت الكتابة بعد اعتراض المشركين على الألفاظ، واتفاقهم على الشروط.

ومن المحقق أن جميع الأحاديث[62] لا تثبت أنه كتب بنفسه، وإنما تشير إلى أنه أمر ـ بالكتابة، وقد يستفاد من بعضها[63] أن النبي ﷺ على الرغم من أنه

---

(60) المصدر نفسه، 3/ 1410 ك21ب34.

(61) المصدر نفسه، 3/ 1411/ ك21ب34.

(62) انظر: ماذا حول أمية الرسول ﷺ، علي شواخ إسحق، ص66.

(63) من ذلك ما رواه ابن الأثير في صلح الحديبية إذ قال: (فدعا رسول الله ﷺ علي بن أبي طالب فقال: اكتب بسم الله الرحمن الرحيم. فقال سهيل: لا نعرف هذا ولكن اكتب باسمك اللهم فكتبها، ثم قال: أكتب هذا ما صالح عليه محمد رسول الله سهيل بن عمرو، فقال سهيل: لو نعلم أنك رسول الله لم نقاتلك ولكن أكتب اسمك واسم أبيك، فقال لعلي: امح رسول الله فقال: لا أمحوك أبداً، فأخذه رسول الله ﷺ وليس يحسن أن يكتب فكتب موضع رسول الله محمد بن عبد اللّه).

الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ط3، دار الكتاب العربي ـ بيروت 1980م 2/ 138.

لم يقرأ ولم يكتب فقد كتب مرة أو مرتين كلمة أو كلمتين في عصر الرسالة لا قبلها، وعلى فرض تحققه[64] في عصر الرسالة فإن ذلك لا يخالف العقل وإن لم يثبت في الواقع العملي كما تبين في البحث ـ ولا يغمز فيه ولا يثير أي شبهة من الحاقدين أو المفترين من غربيين وغيرهم، فهم ليسوا بأقوى حجة أو دليلاً من سابقيهم الذين عاصروا الرسول ﷺ ولم يوفقوا في كل ما ادعوه من أباطيل وتضليل.

وهكذا نعلم من خلال حكم التاريخ والشواهد والأدلة العلمية أنَّ الرسول ﷺ عندما بعث كان أمياً، وأنه لم يتلق التعلم من أي بشر، بل تلقى تعليماً إلهياً ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ * عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴾ [سورة النجم، الآيات: 3 ـ 5] وأن العناية الإلهية التي أثبتت إعجاز القرآن شاءت أن تنزل هذا القرآن العظيم على راع أمي يتيم مؤيد بأصدق عبارة على أميته حيث يقول الله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَـٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [سورة العنكبوت، الآية: 48] وبهذا يندحض كل ما أثير من شبهات في عصر الرسالة أو بعدها، و﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾.

فهرس المصادر والمراجع

1 ـ **تاريخ العرب قبل الإسلام**، الدكتور جواد علي، ط1، دار الحداثة، بيروت، سنة 1983م.

2 ـ **الجامع الصحيح لأحكام القرآن**، القرطبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

3 ـ **حضارة العرب**، غوستاف لوبون، تعريب عادل زعيتر.

4 ـ **السيرة النبوية**، لابن هشام، تحقيق محمد علي القطب وآخر، بيروت، 1992م.

5 ـ **سنن الترمذي**، الترمذي، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1975م.

6 ـ **صحيح مسلم**، الإمام مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1955م.

(64) انظر: مناهل العرفان في علوم القرآن 1/ 367.

7 ـ **فجر الإسلام**، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط10 سنة 1969م.

8 ـ **قصة الحضارة**، ول ديورانت، ترجمة محمد بدران، ط2، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة 1964م، القاهرة.

9 ـ **الكامل في التاريخ**، ابن الأثير، ط3، دار الكتاب العربي، سنة 1980م، بيروت.

10 ـ **لسان العرب**، ابن منظور، إعداد يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت.

11 ـ **ماذا حول أمية الرسول ﷺ**، على شواخ إسحق، ط1، دار السلام، سنة 1978م، بيروت.

12 ـ **مجمع البيان في تفسير القرآن**، الطبرسي، دار مكتبة الحياة، بيروت.

13 ـ **محمد رسول الإسلام في نظر فلاسفة الغرب ومشاهير علمائه وكتابه**، محمد فهمي عبد الوهاب، دار بو سلامة.

14 ـ **محمد نبي الإنسانية والسلام**، علي الجمبلاطي، وأبو الفتوح التوانسي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة.

15 ـ **المغرب في ترتيب المعرب**، المطرزي، دار الكتاب العربي، بيروت.

16 ـ **مفتريات على الإسلام**، أحمد محمد جمال، ط3، القاهرة، سنة 1975م.

17 ـ **مفردات ألفاظ القرآن**، الراغب الأصفهاني، تحقيق نديم مرعشلي، دار الكتاب العربي.

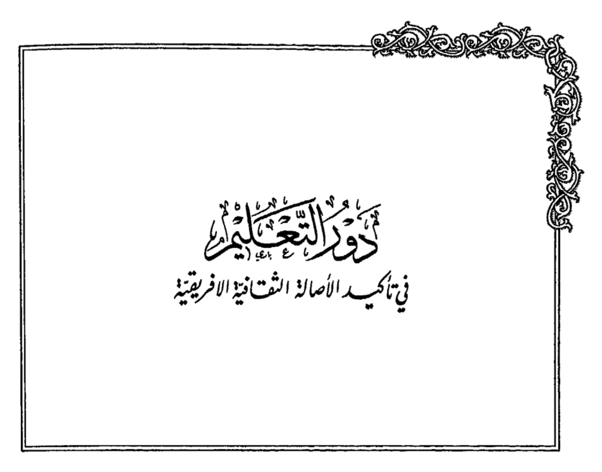
18 ـ **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، الدكتور جواد علي، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، سنة 1978م.

19 ـ **مقدمة ابن خلدون**، ابن خلدون، ط4، بيروت، سنة 1981.

20 ـ **مناهل العرفان في علوم القرآن**، محمد عبد العظيم الزرقاني، المطبعة الفنية، القاهرة.

21 ـ **النبأ العظيم**، محمد عبد اللّه دراز، مطبعة السعادة، القاهرة، سنة 1969م.

22 ـ **النبي الأمي**، مرتضى المطهري، ترجمة محمد علي التسخيري، ط1، الدار الإسلامية، سنة 1980م.



د. عمر محمد التومي الشيباني

مقدمـــة:

لقد ظلّت القارة الإفريقية قروناً عديدة، فاقدة لوعيها بذاتها وهويتها الثقافية والقومية ولوحدتها، بسبب نقص التعليم فيها وما ترتب عن هذا النقص من تخلّف اقتصادي واجتماعي، مما يسر استعمارها، وجعلها لقمة سائغة للغزاة الغربيين المستعمرين، عندما بدأت حركة الاستعمار الغربي الحديث، مدفوعة بدافع الجشع، والرغبة في توسيع رقعة نفوذها، وفي الحصول على ثروات وخامات إفريقية، وفي تسخير الطاقات البشرية الإفريقية في خدمة التنمية الزراعية والصناعية الأوروبية. وما كان للمستعمرين الأوروبيين على اختلاف أوطانهم لينجحوا في استعمارهم لمعظم أجزاء القارة الإفريقية، لو كانت إفريقية قوية مادياً ومعنوياً، فضعف إفريقية المادي والمعنوي في تلك الأزمنة التي

سبقت عهد الاستعمار جعلها مستعدة ومهيّأة لما تعرضت له من استعمار. وإذا كان ضعفها المادي في ذلك الوقت يتمثل في تخلّفها العلمي والتقني والصناعي والاقتصادي، وفي قلّة زادها من وسائل القتال والدفاع الحديثة التي واجهها بها الغزاة الغربيون المستعمرون، فإنّ ضعفها المعنوي كان يتمثل في تخلفها الثقافي والحضاري والاجتماعي وفي عدم وحدتها، وفي قلة وعيها بذاتيتها، وهويتها، وشخصيتها المتميزة، وفي ضعف استعدادها النفسي لمواجهة الخطر الخارجي، وتحدي الأعداء الطامعين في خيراتها وثرواتها المادية والبشرية على السواء. ولعل النوع الثاني من الضعف ـ وهو الضعف المعنوي ـ كان أكثر خطورة وأكثر إعاقة لها في مواجهة ما تعرضت له من غزو وأخطار مواجهة إيجابية ناجحة.

ولكن من حسن الحظ أن حالة التخلّف الثقافي والحضاري وفقدان أو ضعف الوعي الوطني والقومي تلك ما لبثت أن تغيّرت بعض الشيء في أواخر عهد الاستعمار، وذلك بفعل التعليم الذي أتيحت فرصته لعدد قليل من أفراد الشعوب الإفريقية، وبفعل ما أُتيح لبعض الأفارقة من التفاعل مع عناصر الحضارة الحديثة والاحتكاك بها في الداخل والخارج.

ونتيجة لهذا التغيّر الثقافي والحضاري والاجتماعي في إفريقية بدأت اليقظة الحديثة فيها، وبدأ معها الوعي الوطني والقومي، وبدأت المقاومة للمستعمرين، وأخذت تتزايد الحركات والثورات الوطنية والنزعات الاستقلالية. وقد انتهت هذه اليقظة الإفريقية ـ بعد صراع مرير وجهاد طويل وتضحيات جمة ـ بدحر الاستعمار المباشر وانحسار ظلمته عند معظم أجزاء القارة الإفريقية، وبتحقيق الاستقلال السياسي لمعظم الأقطار الإفريقية.

وقد ساعد على تحقيق الاستقلال السياسي ـ بجانب تلك الصحوة أو اليقظة الثقافية والسياسية وما صاحبها من وعي بالذات وكفاح وجهاد وتضحيات ـ عوامل خارجية كثيرة، لعل أهمها ما أسفرت عنه الحرب العالمية الثانية من هزيمة لبعض الدول التي كانت تستعمر بعض أجزاء من إفريقية، وذلك مثل إيطاليا، ومن إنهاك لقوى دول مستعمرة أخرى ـ رغم انتصارها الظاهر في الحرب ـ وذلك مثل بريطانيا. كما ساعد على ذلك ظهور بعض القوى

والمتغيّرات الجديدة في السياسة الدولية، وذلك مثل تأسيس هيئة الأمم المتحدة كمنبر سياسي تطالب الشعوب من خلاله بحقها في الحرية والاستقلال.

وقد كان الاستقلال السياسي الذي حققه معظم الأقطار الإفريقية بداية مرحلة جديدة من الوعي الثقافي والاجتماعي والسياسي أوسع مدى، وأكثر عمقاً مما كان عليه قبل الاستقلال. وقد أخذ هذا الوعي ينمو، ويتطور، ويتجدد، ويتسع باستمرار، حتى وصل إلى ما وصل إليه اليوم من القوة، والوضوح، والتنوع في الاهتمامات والاتجاهات.

ومن أهم مظاهر هذا الوعي الثقافي والاجتماعي والسياسي الجديد في إفريقية هو الاهتمام المتزايد بتأكيد الأصالة، أو الهوية الثقافية الإفريقية، وتزايد الثقة بالتعليم كأهم عامل من عوامل تأكيد هذه الأصالة أو الهوية الثقافية. وهما المظهران اللذان يهمنا الحديث عنهما بإيجاز في هذه الورقة بعد جمعها فيما عبرنا عنه في العنوان السابق للورقة: «دور التعليم في تأكيد الأصالة الثقافية الإفريقية».

وسيكون تناولنا ونقاشنا لهذا الموضوع في إطار النقاط الخمس التالية:

1 ـ مفهوم الأصالة الثقافية.

2 ـ دواعي تأكيد الأصالة الثقافية في إفريقية.

3 ـ أهمية تأكيد الأصالة الثقافية في إفريقية.

4 ـ التعليم كأهم عامل من عوامل تأكيد وتحقيق الأصالة الثقافية في إفريقية.

5 ـ شروط ومقومات التعليم الذي يمكن أن يكون عاملاً عن عوامل تأكيد وتحقيق الأصالة الثقافية في إفريقية.

1 ـ مفهوم الأصالة الثقافية:

فبالنسبة للنقطة الأولى المتعلقة بمفهوم الأصالة، فإنه من الصعب الإتيان بتعريف للأصالة الثقافية جامع لجميع مظاهرها وخصائصها ومؤشراتها وذلك لكثرة هذه المظاهرة والخصائص والمؤشرات. ولكن رغم هذه الصعوبة، فقد حاول كثير من العلماء والمفكرين تعريف أو تفسير الأصالة وكان معظم

التعريفات والتفسيرات التي أتوا بها ناقصة وقاصرة لاعتمادها على قدر محدود من مظاهر وخصائص ومؤشرات الأصالة. وكانت في مجموعها متأثرة بنزعة واضعيها وبتخصصهم، وبالمجال الذي يتحدثون فيه عنها.

أ ـ ومن التفسيرات الكثيرة التي ذُكرت للأصالة هو ما فسّرها به الأستاذ أنور الجندي في إحدى رسائله الصغيرة، وذلك عندما قال: «الأصالة هي التي تدعونا إلى التماس قيمنا الأساسية في مجال الحركة، صيانة للكيان من الذوبان، ومحافظة على الذاتية، وتحقيقاً للتفتح، والاستفادة من التجارب الإنسانية دون فقدان للهوية. وهذا يعني تكامل الحاضر مرتبطاً بالماضي ومتصلاً بالمستقبل. فليست الدعوة إلى الأصالة تستهدف الجمود أو تقليد الماضي، وإنما هي الارتباط بالخطوط الممتدة من ماضي. . . الأمة إلى مستقبلها ومروراً بحاضرها، إنها الارتباط بالمنابع الأصيلة التي انطلق منها فكر الأمة»[1].

ب ـ ومن هذه التفسيرات الحديثة للأصالة أيضاً ما فسّرها به الدكتور حسن حنفي في إحدى مقالاته ذات العلاقة بالموضوع، مبيّناً ما يدخل وما لا يدخل في مفهومها من المظاهر والخصائص والعناصر والمكونات، وذلك عندما قال: «لا تعني الأصالة العودة إلى القديم واجترار الماضي والفخر بالآثار والاعتزاز بها، وكأن الماضي يحتوي على قيمة في ذاته، وكأن العودة إليه تكون غاية في ذاتها وليست وسيلة لتعمق الجذور واكتشاف معوقات الحاضر أو الدوافع على تقدمه. ولا تعني الأصالة التقوقع على الذات، ورفض الغير، والنفور من الغريب، باعتباره وارداً مستورداً دخيلاً. . . تفقد الذات هويتها فيه، فالأصالة بهذا المعنى عزلة وفراغ وتجمد وتقلّص، ثم ضمور واضمحلال وفناء. فالذات لا تقوى إلاّ بالغير وفي صراعها معه أو تمثلها له. فالذات قدرة على الخصوبة والنماء وطاقة على الحركة والحياة، تضمر باختفاء المعارض، وتموت بانتهاء الباعث، وتذبل إذا ما غاب التحدي.

إنما تعني الأصالة البحث عن الجذور، والتأسيس في الأعماق. وقد كان

(1) أنور الجندي، الأصالة. تونس: دار بو سلامة للطباعة والنشر والتوزيع، (بد. ت)، ص2.

البحث عن الأصل والجذور والأساس أحد مطالب الحكماء قدماء ومحدثين، سواء في تراثنا القديم، أو في التراث الغربي، في حركات العودة إلى الأصول. . . فكل تغيير بلا أساس يكون حدثاً أهوج في التاريخ، لا يبقى ولا يستمر، قشرة خارجية سرعان ما تتكسر إذا ما تحركت الأعماق ونبتت الجذور. الأصالة بهذا المعنى شرط المعاصرة، وسبب استمرارها، والمحافظة عليها، والضامن لها.

كما تعني الأصالة أيضاً التجانس في الزمان والتواصل في حياة الشعوب، وأن يكون حاضرها استمراراً لماضيها، ومستقبلها استمراراً لحاضرها، فلا يقع الانفصام في شخصيتها، ولا تحدث الازدواجية في ثقافتها بين أنصار الأصالة وأنصار المعاصرة، بين دعاة القديم ودعاة الجديد، بين التعليم الديني والتعليم العلماني، فيحدث تعارض مصطنع بين الأصالة والمعاصرة، كثيراً ما يتحوّل إلى تيارين متصارعين على مستوى الممارسة والسلوك، وينتهي الأمر إلى ضياع الوحدة الوطنية. . .

كما تعني الأصالة القضاء على معوقات التقدم في الحاضر والقضاء عليها من الأساس، وذلك باستئصال الجذور التاريخية للتخلّف المتراكمة من الماضي في وجدان الشعوب، حتى يمكن أن تحقق المعاصرة بسهولة ويسر في زمان أقل وبرسوخ أكثر، وبرؤية تاريخية واعية، وبتدبّر وتدبير، بعيداً عن التخبط والعشوائية. . .

كما تعني (الأصالة) أيضاً دفع مسار التقدم، وذلك باكتشاف دوافعه المتراكمة أيضاً في الماضي في وجدان الشعوب، حتى تتحرك الجماهير دون ما حاجة إلى دعاية سياسية. . .، إذ تكون حركة الجماهير حينئذ حركة تلقائية تسهم في التقدم، ولا تعتبره غريباً عليها، ولا تعتبر نفسها مُقحمة عليه»[2].

جـ - وبجانب هذين التفسيرين، هناك تفسيرات أخرى كثيرة ذُكرت

---

(2) د. حسن حنفي، «الأصالة والمعاصرة»، مجلة المستقبل العربي. السنة الرابعة، العدد التاسع والعشرون، (يوليو 1981) ص129 ـ 130.

«للأصالة» أو الهوية الثقافية. وهي تتشابه فيما بينها، وتتركز في مجموعها على أعراض ومظاهر وخصائص ومؤشرات الأصالة الثقافية، بحيث يمكن اعتبارها من قبيل تعريف أو تفسير الظاهرة بأعراضها ومؤشراتها. وهو أمر شائع ومستساغ في الظواهر والأمور التجريدية التي يصعب أو يستحيل تعرّف كنهها وحقيقتها. «والأصالة» من هذا القبيل.

وإذا كانت هذه الورقة لا تتسع لعرض مزيد من هذه التفسيرات والتعريفات الإجرائية التي ذُكرت للأصالة، فإنّه لا أقل من أن نستفيد مما تضمنته من عناصر ومكوّنات في تكوين مفهوم شامل بقدر الإمكان «للأصالة الثقافية» التي نقصدها في هذه الورقة والتي ندعو إلى تأكيدها في إفريقية، على المستوى الفردي والمستوى الاجتماعي على حد سواء، وذلك عن طريق التعليم، وعن طريق غيره من الوسائل، والسبل الممكنة لتأكيد وتحقيق هذه الأصالة الثقافية في إفريقية. ولكن قبل عرض هذا المفهوم، لا بد أن نشير ـ منذ البداية ـ إلى أن منطلقنا في تحديد هذا المفهوم هو منطلق إسلامي في المقام الأول، لأننا لا نستطيع أن نأتي بمفهوم للأصالة يتعارض مع روح الإسلام في قارة يدين معظم سكانها بالإسلام. كما علينا أن نشير إلى أن الثقافة التي ندعو إلى تأصيلها والرجوع إلى أصولها وثوابتها تشمل في مفهومها الأنثروبولوجي الواسع جميع ما تمتلكه أمة من الأمم أو مجتمع من المجتمعات من معتقدات، وقيم، وعادات، وتقاليد، وأعراف، ونظم، وأنماط، وأساليب معيشية مختلفة، وذلك بالإضافة إلى ما أنتجته وأبدعته هذه الثقافة من فكر وأدب وفن.

ومن هذا المنطلق وعلى هذا الأساس، فإن الأصالة الثقافية الإفريقية، بالنسبة للمسلم المثقف الإفريقي تعني: الإيمان بالله وبأهمية وضرورة العمل الصالح في الدنيا وبالحساب والجزاء على ذلك في الآخرة، وتحكيم شريعة الله في شؤون الحياة، وعدم استبعاد عنصر الدين عن الحياة، والتوفيق بين العلم والدين من جهة، وبين العلم والحياة من جهة أخرى، والارتباط بالمنابع الأساسية للفكر الإسلامي، بما في ذلك منبع أو مصدر الاجتهاد الفقهي الذي يعترف بالتجدد والتطور في حياة المجتمع وفي حاجاته ومشكلاته وقضاياه،

ويحاول أن يجد لها الحلول المناسبة التي تتمشى مع مبادىء وقواعد ومقاصد الدين والشريعة العامة وقيم الدين الأساسية، وفي الوقت نفسه تساير روح العصر وتلبي احتياجاته.

كما تعني الأصالة التمسك بالأخلاق الحميدة الأصيلة التي يأتي في مقدمتها الصدق، والأمانة، والوفاء بالعهد، والثبات على المبدأ، والالتزام بالحق ومقاومة الظلم والانحراف، والعبودية لله وحده، والثقة بالله وبالنفس، وضبط النفس، والطمأنينة والسكينة، واليقين وقوة العزيمة والإحساس بالعزة والكرامة، وصيانة الحرمات أن تُنهك والأعراض أن تنتهك والأخلاق أن تُهدر والآداب أن تقبر، والشجاعة والشهامة والنخوة والنجدة والشمم وإباء الضيم، والإخلاص، والحلم والرحمة والشفقة والإيثار، والعفو عند المقدرة، والصبر على المشقة، والرضاء بقضاء الله وقدره، والإخاء، والتعاون والتضامن والمودة، والحياء ولزوم الحشمة والوقار والعفة، والتواضع، والعدل، والاعتدال، واحترام العمل وتقدير الواجب والمسؤولية والعلم، إلى غير ذلك من الأخلاق الحميدة المستمدة من القيم الإسلامية والإنسانية الثابتة: قيم الحق والخير والجمال والعدل والإخاء الإنساني التي تتفرع عنها جميع الأخلاق الفاضلة التي لن يضل فرد أو مجتمع تمسك بها وحافظ عليها[3].

وفي المجال الفكري، والأدبي، والفني، والاجتماعي، والسياسي، فإن الأصالة التي نود تأكيدها وتحقيقها في الثقافة الإفريقية تعني:

التوفيق بين الروح والمادة وبين العلم والدين، والإيمان بأهمية العقل وبضرورة إعماله والرجوع إليه في كل ما يواجه الإنسان من مشكلات مادية في هذه الحياة. والإيمان بقيمة العلم في الحياة، والإبداع الفكري والأدبي والفني، وإحياء التراث الأصيل والمحافظة عليه، وتنقيته من الشوائب التي علقت به في فترات الضعف والتخلّف، وتجديده وتطويره باستمرار، واختيار الصالح منه والنافع اجتماعياً، والعمل على نشره وإطلاع الناس عليه، ووصل الحاضر

(3) ينظر: د. أحمد الشرباصي، موسوعة أخلاق القرآن. بيروت: دار الرائد العربي، 1971.

بالماضي، وصيانة التاريخ الإفريقي، وتخليصه مما علق به من زيف وتشويه على أيدي من كتبوه من الغربيين المغرضين، والمحافظة على الطابع الثقافي المميّز للأمة الإفريقية وللمجتمع الإفريقي، وذلك على أساس أن الثقافة هي ملك خالص لكل أمة، وهي طريقة الحياة في المجتمع، وذلك على خلاف العلم؛ فإنه ليس خاصاً بأمة أو مجتمع معيّن وليس ملكاً للشرق أو الغرب.

وتأكيد الأصالة الثقافية للأمة وللمجتمع لا يتنافى مع الانفتاح على التجارب الإنسانية الناجحة، والاقتباس لكل ما هو نافع من الشعوب والمجتمعات الأخرى، ولا مع تعزيز التعاون والتفاهم والتفاعل الإيجابي المثمر والمفيد مع مختلف الأمم والشعوب والثقافات. وإذا كانت الأصالة تعني التحرر من التبعية لثقافة الغرب، فإنّ هذا التحرر لا يعني ـ كما يقول الدكتور محمد الجابري ـ «الانغلاق دونها. إن التحرر من الغرب يعني التعامل معه نقدياً، أي الدخول مع ثقافته في حوار نقدي، وتعرّف أسس تقدمها والعمل على استنباتها في تربتنا الثقافية»[4]. وإذا كانت الأصالة تستدعي الرجوع إلى الماضي تراثاً وتاريخاً، لأنه لا يتصور وجود أمة بلا ماض وبلا تاريخ، فإنه على الأفارقة أن يرجعوا إلى أصولهم ومنابعهم الجوهرية والنقيّة وأن يتأملوا في ماضيهم، لا لكي يرجعوا به إلى الوراء، ولا لكي يتقوقعوا على أنفسهم وينعزلوا عن العالم المحيط بهم، ولكن ليأخذوا منه حصيلة حضارية يعتزون بها ورصيداً لمسيرتهم إلى الأمام وليوفقوا بين فكر الماضي وفكر الحاضر، ويعيدوا بنية الوعي بهما والعلاقة بينهما.

وإذا كانت الأصالة الثقافية تعني كل ما تقدم، فإنّها في المقابل لا تعني: الجمود والركود والانطواء على الذات، والانكماش على النفس، والتزمّت والتحجر، ولا الهروب من الواقع المتخلّف المعاش والاتجاه نحو الماضي، والاحتماء وراءه، والوقوف عند التغني بأمجاده، والإشادة بمنجزاته وبطولاته،

(4) د. محمد الجابري «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟» بحث قدّم في ندوة: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي. الأصالة والمعاصرة/ مركز دراسة الوحدة العربية/ بيروت ط2 1987م ص55.

وإضفاء طابع المثالية على قيمه الثقافية والخلقية، ولا التمسك بالتقاليد حتى ولو كانت غير صالحة وغير مناسبة لروح العصر الذي يعيش فيه المجتمع، أو إحياء التعابير الفولوكلورية الجزافية، أو الانغلاق على التراث والتقيّد به إيماناً بأن كل ما فيه صالح ومقدس وغير قابل للنقد أو النقض، أو الوقوف في وجه التطور والتغيّر الاجتماعي، أو في وجه الأخذ بأسباب التقدم المادي والعلمي والصناعي. فالأصالة ـ كما يقول الدكتور محمد الجابري ـ «ليست ركازاً أو كنزاً، وليست معطى خاماً، وليست ما أقرته السلطة أو ما أقره المؤرخون أو الفقهاء المقلدون الذين يدّعون أن باب الاجتهاد قد أُغلق، وليست هي ما جرت به الأعراف والعادات، بل الأصالة سمة تطبع كل عمل فيه خصوصية وإبداع، والخصوصية والإبداع ليسا وقفاً على فترة معينة. . .»[5].

والأصالة الثقافية التي نريدها لإفريقية هي ضد الشعوذة الإفريقية بمظاهرها المختلفة، وضد السحر، وضد التقليد الذي لا يستند إلى دليل ولا يقبله منطق ولا عقل، وضد الاتكالية والاستسلام لقوى خفيّة لا يستند وجودها إلى دليل من الدين والعلم، وضد إحياء العادات والتقاليد الخرافية، والفنون البدائية التي تتعارض مع الدين والعقيدة، وضد النكوص إلى الماضي والاعتماد عليه كليّة، وضد النصيّة الحرفية الجامدة فيما يقبل الاجتهاد والتأويل، وضد التعصّب العرقي والتعصّب للون الأسود، إلى غير ذلك من الأمور التي يظنّ بعض دعاة الأصالة أنها داخلة في مفهوم الأصالة، ولكنها لا تمت إلى الأصالة بصلة.

والأصالة بعد ذلك كله ترفض التبعية الثقافية واقتباس ما ليس حيّاً في قرارة النفوس، كما ترفض قبول الحضارة الغربية على إطلاقها، وتغلغل الأفكار الأجنبية، والضياع في بوتقة الأممية والعالمية التي تنصهر فيها الأمم الضعيفة التي تساهلت في مقوماتها وأعراقها. ولكن رفضها للتبعية وقبول الحضارة الغربية على إطلاقها لا يعني أنها ترفض المعاصرة والأخذ بأسباب الحداثة، لأن الحقيقة غير ذلك، حيث إن المعاصرة أو الحداثة تعتبر صنواً للأصالة وترتبط

(5) نفس المرجع السابق، ص54.

معها بوحدة عضوية. وارتباط المعاصرة بالأصالة يساعد على تأصيلها الذي يعني «تحويلها من معاصرة قائمة على التبعية والنقل والاستنساخ إلى معاصرة قائمة على المواكبة والمساهمة إنتاجاً وإبداعاً. . .»[6].

2 ـ دواعي تأكيد الأصالة الثقافية في إفريقية:

وبالنسبة للنقطة الثانية من النقاط الخمس السالفة الذكر التي التزمنا بإلقاء الضوء عليها في هذه الورقة، وهي النقطة المتعلقة ببيان دواعي تأكيد الأصالة الثقافية في إفريقية، فإنَّ كل من درس تاريخ إفريقية الحديث دراسة فاحصة واعية، ولاحظ بدقة وعمق ما حدث فيها في السنوات الأخيرة من تغيّرات ثقافية واجتماعية واقتصادية وسياسية؛ يدرك هذا الوعي، ويلمس الحاجة الماسة إلى إعطاء مزيد من الاهتمام إلى تأكيد هذه الأصالة الثقافية في إفريقية في جميع خطط ومشاريع التنمية الإفريقية، وفي جميع الجهود التي تبذل في سبيل تطوير وتحسين الحياة في إفريقية حاضراً ومستقبلاً. ومن هذه الدواعي والأسباب والمبررات الداعية لتأكيد هذه الأصالة يجدر الإشارة إلى ما يلي:

أ ـ ما يلاحظ على الحياة الإفريقية وما يجري في مجتمعاتها وبين صفوف شبابها، وبخاصة في المدن الإفريقية الكبيرة، من تقليد أعمى للثقافة الغربية واستنساخ كامل لهذه الثقافة بكل ما فيها من مساوىء وشرور ومظاهر تتنافى مع القيم الإفريقية الأصيلة المستمدة من دينها وتراثها وتاريخها، ومن «تبيّن للنموذج الغربي المعاصر بوصفه نموذجاً للعصر كله، أي النموذج الذي يفرض نفسه تاريخياً لصيغة حضارية للحاضر والمستقبل»[7].

وكانت النتيجة لهذا التبني أن غرس النموذج الحضاري الغربي في البلدان الإفريقية التي كانت مستعمرة لقوى استعمارية غربية بدون استنبات لأسسه في الداخل، بل نقل من الخارج جاهزاً، وغرس بالإغراء حيناً وبالقوة حيناً آخر.

(6) نفس المرجع السابق، ص58.

(7) نفس المرجع السابق، ص31.

وأصبحت الثقافة الغربية الأجنبية الدخيلة تغزو إفريقية من كل صوب وفي جميع مجالات حياتها. وكانت النتيجة لهذا الغزو الثقافي الغربي الأجنبي فصل إفريقية عن جذورها التاريخية وعن منابع فكرها، وطمس معالم شخصيتها وهويتها المتميّزة، وتكريس تبعية ثقافتها لنمط الثقافة الغربية، وتكريس تمزقها وانقسامها وتشرذمها الفكري، وتركها في مهب رياح التأثيرات الوافدة من الغرب ورياح التغيير الاجتماعي والثقافي غير الموجّه، دون أن يكون لها مرشد يرشدها ويهديها إلى سبيل الأصالة الحقة.

وإذا كانت هذه التبعيّة الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية لها ما يبررها، أو بالأحرى ما يجبر عليها فترة الاستعمار المباشر، فإنّه لا يجوز لإفريقية أن تستمر في تبعيتها هذه شبه المطلقة للدول الغربية التي كانت تستعمرها، حتى بعد استقلالها السياسي الذي يفترض فيه أن يكون مفتاحاً لتحررها الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، وأن يكون خطوة نحو تحقيق استقلال إفريقية الكامل بأبعاده المختلفة: الثقافية والاجتماعية والاقتصادية.

ولكن الذي حدث في إفريقية أن كثيراً من أقطارها لم تخط الخطوات التي ينبغي أن تخطوها عقب خطوة تحقيق استقلالها السياسي، بل حتى هذا الاستقلال السياسي بقي رخواً إن لم يكن ناقصاً ومحدود الفائدة بسبب عدم تحقيق الأبعاد الأخرى للاستقلال، وذلك مثل: البعد الثقافي والعلمي والتقني، والبعد الاجتماعي، والبعد الاقتصادي، والبعد التشريعي، وما إلى ذلك. وكان من بين الأسباب التي يرجع إليها العجز في تحقيق الأبعاد الأخرى للاستقلال في إفريقية. هي: نقص الموارد المالية، وسوء الأحوال الاقتصادية، والتخلّف الاجتماعي والاقتصادي، وتراكم المطالب الاجتماعية التي لا يمكنها الوفاء بها في ظل إمكاناتها المالية المحدودة، وعدم الاستقرار السياسي، وما إلى ذلك.

ومن جراء كل ذلك، استمرت تبعية الثقافة الإفريقية للثقافة الغربية حتى بعد استقلال معظم أجزاء إفريقية، واستمر النفوذ الأجنبي فيها، واستمرت سيطرة المال الأجنبي والملكية الأجنبية على قطاعات هامة من اقتصادها، واستمرت تصدّر ما لديها من موارد خام أولية بدون تصنيع لتورّد بأثمانها

منتجات وسلعاً استهلاكية وإنتاجية مصنّعة يزيد ثمنها على ثمن المواد الخام التي صدّرتها إلى الخارج، وأصبحت المساعدات الأجنبية بجميع أنواعها وعلى اختلاف مصادرها مدخلاً من مداخل بسط النفوذ الأجنبي في إفريقية، وعاملاً من عوامل زيادة التدخل الأجنبي في شؤون واختيارات البلدان الإفريقية الثقافية والاقتصادية والسياسية.

والنتيجة الكلية لكل ما تقدم من عوامل في الساحة الإفريقية هو: استقلال ناقص مبتور، وتبعية مذمومة ضارة، ومساس بحرية الشعوب الإفريقية وسيادتها، وامتهان لكبرياء إفريقية الوطني والقومي، وإضعاف للهوية الثقافية الإفريقية الوطنية والقومية، وتغريب واستلاب ثقافي وحضاري إفريقي، وترسيخ لأقدام استعمار جديد لا يقل في خطورته عن الاستعمار السافر والمباشر القديم. كما كانت النتيجة أيضاً: ازدواجية صميمة على مختلف المستويات، تتمثل في وجود نمطين من الحياة الفكرية والمادية. **أولهما**: عصري مستنسخ عن النموذج الغربي ومرتبط به ارتباط تبعية. **وثانيهما**: تقليدي تراثي في صورته المتقوقعة. ويتنافس هذان النمطان ويتصادمان على صعيد الواقع الثقافي والاجتماعي والاقتصادي[8].

ب ـ الفهم الخاطئ للأصالة ولمكوناتها ومؤشراتها ومقوماتها وشروطها لدى كثير من الإفريقيين الأفراد منهم والجماعات، وهو الفهم الذي يعوق التقدم نحو تحقيق الأصالة الحقيقية، بل قد ينفر منها، ويكون سبباً في إضعاف شأنها والتقليل من قيمتها وتجنب الخوض فيها، وبخاصة ممن يدّعون العلم والثقافة والتقدمية والتحمس للتغيير والتجديد والأخذ بأسباب المعاصرة والحداثة.

ومن مظاهر هذا الفهم الخاطئ للأصالة الضار بتأكيدها ما سبقت الإشارة إليه عند الحديث عما لا يدخل في مفهوم الأصالة. ويمكن أن نشير في هذه الفقرة إلى مزيد من هذه المظاهر التي تكوّن في مجموعها مبرراً وسبباً داعياً إلى توضيح الأصالة بمعناها الحقيقي وإبراز ضرورة تأكيدها، وذلك فيما يلي:

---

(8) ينظر: نفس المرجع السابق، ص34.

1 ـ فهم الأصالة على أنه يكفي في تأكيدها وتحقيقها مجرد تغيير اسم البلد أو اسم حاكمه، وأسماء بعض الشخصيات البارزة فيه من أسماء غربية إلى أسماء إفريقية، واستبدال الثوب الأوروبي بالثوب الإفريقي، وذلك كما حدث في الكونغو، أو تأكيد العنصرية العرقية الزنجية وتغليبها على بقية عناصر المجتمع الإفريقي التي لا تنتمي إلى العرق الزنجي، ولكنها لا تقل في إخلاصها وعملها لصالح البلد الذي تعيش فيه، وذلك كما حدث في زنجبار بالنسبة للعنصر العربي، وكما حدث في أوغندة بالنسبة للعنصر الآسيوي، أو إحياء التعابير الفولوكلورية الخرافية، والظهور بمظاهر الغرائب الاستوائية في أخلاط من الأقنعة الخشبية، وأنماط وأشكال من جلود الحيوانات وريش الطيور ودقات الطبول والطنابير والرقصات والأغاني الإفريقية القديمة[9].

وتظهر حركة التزنج في شكلها المعتدل والمقبول إلى حد ما، في حركة التزنج التي يتزعمها الأديب والكاتب والرئيس السنغالي السابق «ليوبولد سنغور» والتي تسعى لإظهار الشخصية الإفريقية في نهج الحياة العامة. وقد تضمنت كتابات «سنغور» تحدياً واضحاً لادعاءات تفوّق الثقافة الغربية على الثقافة الإفريقية.

ولكن على الرغم من اعتدال حركة التزنج التي يقودها «سنغور» ومن سار على نهجه، فإنّها ليست السبيل المرغوب والمقبول لكل من يعيش في إفريقية، وليست الطريقة الأمثل لتحقيق هدف التحرر الثقافي في إفريقية، حيث إن التحرر الثقافي لا يعني بأية حال إثبات تفوق الثقافة الإفريقية على أية ثقافة أخرى، ولا دحض الثقافات الأخرى، ولكنه يعني ببساطة تمكينها من تبوّء مكانها بين الثقافات الأخرى. وفي الإمكان، بل من المرغوب فيه معايشة الثقافات التقليدية وممارستها بالإضافة إلى الأخذ ببعض سمات المؤثرات الجديدة»... وببعض

(9) ينظر: د. محي الدين صابر، «العلاقة بين الثقافة العربية والثقافات الإفريقية»، في: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، العلاقة بين الثقافة العربية والثقافات الإفريقية، (وقائع ندوة بهذا العنوان في الخرطوم في شهر فبراير 1981)، (أعد وقائعها للنشر وقدم لها: د. يوسف فضل حسن)، تونس، المنظمة، 1985، ص7 ـ 8.

قيم الثقافات الأخرى، «ولكن بدون الإذعان لسيطرتها أو تصوّر تفوقها على القيم الموروثة»[10].

ومن مظاهر هذا الفهم الخاطئ للأصالة الثقافية الإفريقية أيضاً فهمها على أنها دعوة إلى تقديس الماضي لمجرد أنه ماض، أو تعصب للقديم لمجرد قدمه، أو دعوة للانغلاق والاكتفاء الذاتي في مجال الثقافة والعلم، أو انكباب على النفس وزهد في الحياة، وتصوّف سلبي وإهمال للواقع المعاش، أو مقاومة للتفتّح الثقافي الواعي والتفتّح العلمي من أجل تطوير وتجديد الحياة، أو معاداة للتقدم والتطور والتجدد والتحوّل الاجتماعي والحداثة، إلى غير ذلك من مظاهر المبالغة في تقديس الماضي، والتراجع الحضاري، والانغلاق على الذات، التي تعبّر عن الفهم الخاطئ للأصالة ولدعوة الداعين إلى تأكيدها والتي من شأنها ـ إن أغفلت ـ أن تضر بقضية تأكيد الأصالة، وتعطي المتغرّبين والمستلبين ثقافياً حجة وسنداً في مقاومتهم لتأكيد هذه الأصالة. ومن ثمّ، فإنه من واجب دعاة تأكيد الأصالة الإفريقية والمهتمين بهذا التأكيد أن يقوموا بمسح وحصر وتصنيف هذه المظاهر وتعرّف أسبابها. وبيان سبل علاجها وطرق تنفيذها من خلال وسائل الإعلام والإرشاد المختلفة، ومن خلال مناهج التعليم وبرامجه ومناشطه المختلفة.

جـ ـ والمبرر الثالث لتأكيد الأصالة الثقافية في إفريقية يتمثل في الغزو الثقافي الذي يجتاح إفريقية في الوقت الحاضر، وما صاحبه أو ترتّب عليه من تغريب وتأورب، واغتراب ثقافي أو فقدان للهوية الثقافية الإفريقية، وتوجه علماني وفصل للدين عن الدولة، وتشويه للدين وإلصاق ما ليس منه به، وإضعاف للغة العربية واعتبارها لغة دخيلة في إفريقية، وإحلال للحرف الأجنبي الغربي محل الحرف العربي حتى في البلدان الإفريقية المسلمة كالصومال مثلاً، وفي البلدان الإفريقية التي تتكلم بلغات إفريقية أقرب إلى اللغة العربية منها إلى اللغات الغربية. وكانت تستعمل الحرف العربي، وبها نسبة عالية من المسلمين

(10) د. سليمان كيجوندو، «الاستعمار الثقافي في إفريقية (جنوب الصحراء)»، في المرجع السابق، 1938 ـ 141.

الذين يرجعون إلى أصل عربي، وذلك مثل تنزانيا التي يتكلم شعبها اللغة السواحيلية. إلى غير ذلك من مظاهر وآثار الغزو الثقافي والاستلاب الثقافي والتبعية الثقافية التي تعتبر أخطر نتائج الغزو الثقافي، والتي تقوم عليها أشكال التبعيات الأخرى، كتبعيّة التعليم، وتبعيّة الاقتصاد، وتبعيّة السياسة، وتبعيّة التشريع، وما إلى ذلك من التبعيّات التي يجرّ إليها الاستعمار بنوعيه المباشر وغير المباشر: الاستعمار السياسي والاستعمار الثقافي، وقد جرّ الأفارقة بالفعل إلى هذه التبعيّات «وأفقدهم جذورهم الثقافية والاجتماعية والسياسية، وأفقدهم القدرة على تجديد مقوماتهم الثقافية، وبدأوا في تقليد ومحاكاة النظم الغربية. وفقدان إفريقية لفرصة تطوّرها التلقائي في مجال الدين والتعليم والاجتماع والسياسة والاقتصاد لم يحرمها من الإسهام في تطوير الحضارة العالمية فحسب، بل إنه في الوقت ذاته (جعل المجتمع الإفريقي يسلّم) نفسه للتوتر وعدم الاستقرار والفوضى الاجتماعية والسياسية الناتجة عن النزعات الفكرية بين العناصر التقليدية وبين المقلدين للنهج الأوروبي...»[11].

وقد استعان الغزو الثقافي الجديد في تحقيق أهدافه السالفة الذكر بجميع وسائله المعهودة التي يستخدمها في استقطاب الشعوب المغلوبة على أمرها، وفي التأثير فيها والتي من بينها: التبشير، وإنشاء المدارس الأجنبية التبشيرية الخاصة داخل البلدان المستهدفة، وإعطاء المنح الدراسية للدراسة في الخارج، وإعطاء المنح وتقديم المساعدات لتدعيم اللغات والثقافات الغربية في البلدان المستهدفة، والإعلام الدقيق المنظم، والبحث العلمي، وتأليف الكتب الموجَّهة لخدمة أغراض الاستعمار الثقافي، والتشكيك في الهوية الثقافية للشعوب المستهدفة، وترجمة الكتب المغرضة، وما إلى ذلك من وسائل وسبل الاستعمار الثقافي.

واستطاع الاستعمار بوسائله وأساليبه المختلفة ـ بالنسبة لإفريقية بالذات ـ أن يكوّن طبقة من الأفارقة تعلّمت وتدرّبت في الداخل أو الخارج حسب نظم

(11) نفس المرجع السابق، وضمن الصفحات المشار إليها فيه.

التعليم الغربية، وتشرّبت بالثقافة والأفكار الغربية، وأصبحت نظرتها الثقافية والسياسية لا تتجاوز آفاق الرؤية الغربية التي تربّت في أحضانها وتأثرت بها. وقد أسندت إلى هذه الطبقة أو الفئة من الأفارقة المتعلمة بتعليم الغرب والمثقفة بثقافته مقاليد الحكم والعمل السياسي والثقافي والإعلامي والاجتماعي، ومقاليد التخطيط والتنفيذ للثقافة والإعلام والتعليم والتنمية الاقتصادية والاجتماعية، فكانت خير ممثل للاستعمار الجديد، وخير مدعم لسياسته الجديدة، وخير منفذ لخططه، وخير أداة لتحقيق أهدافه الخفيّة والظاهرة.

وقد رأت هذه الطبقة أو الفئة في دعوات تأكيد الأصالة ما يتنافى مع مصالحها، ومع القيم الغربية التي تشبّعت بها، وما يهدّد امتيازاتها والمراكز السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي اكتسبتها، فراحت ترمي الأصالة بالرجعية والسلفية والمعاداة للتقدم والتطور والحداثة والتجديد، وبالمنافاة لروح العصر وبالانغلاق على القديم والتعصّب له، إلى غير ذلك من التهم الباطلة التي جرت عادة المتغربين والمتأوربين والمسلوبين ثقافياً من الأفارقة وغيرهم أن ينسبوها إلى دعوات الأصالة، جهلاً منهم بحقيقة الأصالة التي سبقت لنا الإشارة إلى بعض معالمها ومقوماتها، أو خُبثاً ومكراً منهم، وعمالة للفكر الأجنبي الدخيل وللحضارة الغربية المتفوقة في نظرهم، وانبهاراً طفولياً بالثقافة الغربية وبمنجزات الحضارة الغربية غير ناظرين لعيوبها وجوانب النقص والضعف والإخفاق فيها، وتقليداً أعمى للثقافة الغربية دون الدخول معها في حوار نقدي، ودون تعرّف أسس تقدمها، ودون العمل في استنباتها في البيئة الإفريقية، وفقداناً منهم للثقة بالذات والفردية والقومية الإفريقية.

وكان من بين ما دعا ويدعو له الأفارقة المنتمون إلى هذه الفئة المسلوبة ثقافياً: الأخذ بالثقافة الغربية بدون قيد ولا شرط، وتعظيم العقل الغربي، والتقليل من شأن العقل الإفريقي، وإضعاف الدين وإبعاده عن معترك الحياة، وإلغاء الحرف العربي، وما إلى ذلك من الدعوات الباطلة والضارة بالأصالة الإفريقية التي يدعو لها هؤلاء المتغربون.

ونجاح هؤلاء المتغرّبين في دعواتهم ليس له من نتيجة سوى الانسلاخ من

الثقافة الإفريقية الأصيلة، والارتماء في أحضان الغرب، والاستسلام للغزو الثقافي الغربي، والدخول في دوامة الضياع والتمزق والصراع والأزمات التي يعيشها الفكر الغربي والثقافة الغربية. ومن ثم فإنّه لا بد من بذل الجهود لمقاومة الغزو الثقافي الغربي ودعوات المتأثرين بهذا الغزو، وتأكيد الأصالة الثقافية الإفريقية.

د ـ ومن دواعي ومبررات تأكيد الأصالة الثقافية الإفريقية أيضاً التغيّر الاجتماعي الكبير والواسع الذي حدث ولا يزال يحدث في المجتمعات الإفريقية، والذي يخرج في كثير من مظاهره وجوانبه عن نطاق التخطيط والتوجيه، ولا يفرق بين الثوابت والمتغيّرات ولا بين الأصول والفروع ولا بين العقائد والمعارف. وقد شمل هذا التغيّر كلّ جوانب الحياة والثقافة الإفريقية، بما في ذلك المعتقدات والقيم والعادات والتقاليد وأنماط ونظم وأساليب المعيشة والحياة، ووظائف الأسرة وأدوارها، وما إلى ذلك من جوانب الحياة ومكوّنات الثقافة.

وكان من نتائج هذا التغيّر الاجتماعي والثقافي الإفريقي غير المخطط له التخطيط الدقيق، وغير الموجه التوجيه السليم في ضوء قيم الدين الإلهي والثقافة الإفريقية الأصلية:

ضعف سلطان الدين والعقيدة في نفوس الشباب الإفريقي المسلم والمسيحي على حد سواء، وضعف التزام هؤلاء الشباب بتطبيق تعاليم الدين وممارسة عباداته وشعائره، وضعف وازعهم الخلقي، وانتشار ظاهرة شرب الخمور بين الشباب وغيرهم، وبخاصة في المدن الإفريقية الكبيرة، وضعف سلطان التقاليد والرقابة الاجتماعية، وضعف دور الأسرة، وتزايد الصراع القيمي بين جيل الكبار وجيل الشباب حول كثير من القضايا الاجتماعية، مثل دور الأسرة ومسؤولياتها، ودور المرأة في المجتمع وحريتها وحقها في التعليم والعمل، ودور الكبار في توجيه النشء، وحكمتهم واحترامهم الذي كان أمراً مسلماً في الماضي، وحول كثير من القضايا الاجتماعية الأخرى.

ومن هذه النتائج السلبية لذلك التغيّر الاجتماعي والثقافي الإفريقي غير الموجه: انتشار ظاهرة العنف والاحتيال، وضعف الوازع الديني والخلقي،

وضعف الانتماء الوطني والقومي، وبروز ظاهرة الاغتراب عن المجتمع، والخروج عن القيم والتقاليد المتوارثة، والتمزق والتشرذم الفكري، والانبهار بثقافة الغرب والاستلاب إزاء ذلك. والاكتفاء بأخذ النتائج، والإعراض عن المبادئ والأسس التي تكمن وراءها، وفقدان الطابع الإفريقي المميّز في الحياة، وتغلّب السطحية على التعمّق، والتقليد على الاقتباس البصير، والأنانية على الغيرية، وانتشار ظاهرة السلبية بين الناس وضعف مشاركتهم في حياة مجتمعهم وفي شؤونه العامة، بل قلّة اكتراثهم بما يجري في مجتمعهم لضعف انتمائهم الوطني ووازعهم الديني والخلقي.

ومن هذه النتائج السلبية أيضاً لذلك التغيّر الاجتماعي والثقافي غير الموجّه: التمرد على القديم والشعور بأن التقاليد والأساليب والوسائل القديمة قد أصبحت عاجزة عن متابعة الحياة في تطورها المستمر، وعن الوفاء باحتياجات الإنسان الحديث، والانكباب في الاستهلاك الذي يبعثر الموارد، ويضعف الادخار، ويبدّد المناعة، ويزيد من التخلّق والتبعية وضعف الإنتاجية على المستوى الفردي والقومي على حد سواء. وليس أدل على ضعف الإنتاجية في إفريقية بصورة عامة ما نلحظه من ضعف في معدلات النمو فيها في فترة السبعينيات وما بعدها حيث نجد أن معدّل النمو السنوي الحقيقي في الناتج المحلي لثمانية وثلاثين بلداً إفريقيةً ـ ما عدا نيجيريا ـ لم يزد في المتوسط عن 1,6 بالمائة في فترة ما بين (1970 و1979م)، أي قبل استفحال الأزمة الاقتصادية العالمية في 1980 و1981م[12].

ومن هذه النتائج السلبية لذلك التغيّر الاجتماعي والثقافي غير الموجّه: انتشار الاضطرابات والأمراض النفسية بأنواعها ومستويات حدتها المختلفة، وبخاصة بين الشباب، ومن هذه الاضطرابات: القلق أو الخوف من المستقبل المجهول، والانطواء على الذات، والاكتئاب والشعور بالغربة والاغتراب عن المجتمع، وبضعف الهوية والانتماء إلى المجتمع، وبضعف الدور وعدم

---

(12) ينظر: د. طاهر حمدي كنعان، «العربية ـ الإفريقية المعاصرة»، مجلة المستقبل العربي، السنة السادسة، العدد الثالث والخمسون، (يوليو 1983)، ص64.

الأهمية والفائدة في الحياة، وبعدم وضوح الهدف وضعف الأمل في المستقبل، والشعور بعدم جدوى ما يُقال وما يُكتب في ظل ما هو قائم من قمع وكبت للحريات ونفاق وتملّق للسلطة الحاكمة، وبالتناقض بين ما يُقال ويُذاع وبين ما هو قائم بالفعل وبين القيم الروحية والقيم المادية.

إلى غير ذلك من النتائج السلبية لذلك التغيّر الاجتماعي والثقافي غير الموجّه وغير المخطط له التخطيط السليم، وقد صاحب ذلك التغيّر الاجتماعي والثقافي كثير من العوامل التي زادت من التمكين لهذه النتائج السلبية ومن خطورتها. ومن بين هذه العوامل: قلّة المتخصصين في الدراسات الدينية، والواعين بمقاصد الدين وحكمة تشريعاته وتعاليمه، والقادرين على تقديمه إلى الناس على بساطته ويسره وملاءمته للفطرة السليمة ولكل تقدم جاد في الحياة، وعلى ربطه بالواقع المعاش وبالمشكلات الحقيقية للمجتمع، ولفئة الشباب بالذات، وعلى إجابة تساؤلات الشباب المحيّرة لهم بما تقبله عقولهم وتطمئن إليه نفوسهم، وتتفق في الوقت نفسه مع روح الدين وحكمته.

ومن هذه العوامل أيضاً التخلّف الاقتصادي وسوء الأحوال الاقتصادية التي يعيشها السواد الأعظم في إفريقية، وما يرتبط بذلك من ضعف في الإنتاج وبطالة سافرة ومقنّعة، وفقر مدقع وتهديد بالجوع في بعض المناطق الإفريقية، ونقص في الأموال والثمرات، وما إلى ذلك. ومن هذه العوامل أيضاً: التخلّف الاجتماعي، والثقافي، والعلمي، والتقني، والسياسي، وما يرتبط بذلك من ضعف في المؤسسات الاجتماعية، وتفكك في البُنى والعلاقات الاجتماعية، وركود في الحياة الفكرية والأدبية، وتسييس للإنتاج الثقافي ووقوعه في دائرة الآنية والمباشرة السطحية، وضعف في الإنتاج الفكري والأدبي والعلمي والتقني، وفقر في القيادات الدينية والفكرية والأدبية والثقافية والاجتماعية والسياسية، وغياب للمناخ الديمقراطي الحر الذي يشجع على العمل والإنتاج من أي نوع، وعلى المشاركة الإيجابية في مختلف مجالات الحياة، وقمع وكبت للحريّات العامة، وصراع سياسي على السلطة، وتذبذب بين النظريات والأيديولوجيات والمذاهب السياسية المستوردة والمتضادة فيما بينها، ونزاعات

مزمنة بين الدول الإفريقية بعضها مع بعض من ناحية، وبينها وبين حركات المعارضة فيها من ناحية أخرى، كما هي الحال في منطقة القرن الإفريقي مثلاً، وضعف في التخطيط والتدبير في جميع المجالات وعلى كلّ المستويات، وعدم مراعاة لمبادئ التخطيط العلمي السليم في كثير من مشروعات التنمية، وعدم مطابقة للوسائل المستخدمة مع الأهداف المنشودة.

إلى غير ذلك من العوامل التي أسهمت في التمكين لتلك النتائج السلبية التي سبقت الإشارة إليها. ولعل أهم هذه العوامل وأخطرها ـ في نظرنا ـ هو ضعف روح الأصالة الثقافية في إفريقية، أو ضعف الهوية الثقافية والقومية فيها، وما يرتبط بهذا الضعف من استلاب ثقافي وتقليد أعمى للثقافة الغربية، وقطع لصلات الحاضر والمستقبل بالماضي. وليس هناك من علاج لضعف روح الأصالة الثقافية إلاّ تقويتها وتدعيمها وتأكيدها في كل مظاهر الحياة ومجالاتها، لأن هذا التأكيد والتدعيم مدخل هام لعلاج وتلافي بقية الأسباب والعوامل والنتائج السلبية التي أشرنا إليها في إيجاز وإجمال.

وليس لنا من هدف من وراء ذكرنا من دواع ومبررات وعوامل سوى إبراز الحاجة إلى تأكيد الأصالة الثقافية الإفريقية وإبراز ضرورة هذا التأكيد الذي يمكن أن يسد فراغات وأوجه نقص كثيرة.

3 ـ أهمية تأكيد الأصالة الثقافية في إفريقية:

ويلزم من التسليم بوجود حاجة ماسة إلى تأكيد الأصالة أو الهوية الثقافية الإفريقية، بكل ما لها من مؤشرات ومظاهر ومكوّنات سبقت الإشارة إليها في الفقرة من هذه الورقة، يلزم التسليم أيضاً بأهمية هذا التأكيد للأصالة وما يمكن أن يحققه هذا التأكيد من فوائد ونتائج إيجابية للمجتمعات الإفريقية.

ومن بين الفوائد والنتائج التي يمكن أن يحققها تأكيد هذه الأصالة للمجتمعات الإفريقية تمكن الإشارة الموجزة إلى ما يلي:

أ ـ إن تأكيد الأصالة أو الهوية الثقافية الإفريقية في مختلف مجالات الحياة ومناشطها من شأنه أن يعيد للدين قدسيته وهيبته في النفوس، ويسهم في ترسيخ

القيم الدينية والخلقية الأصيلة في واقع حياة الناس، ويجعل معيار التمشي مع تعاليم الدين وقيمه أحد المعايير الرئيسية التي يقاس بها أي تقدم أو تطور في المجتمع الإفريقي، ويسهم في الارتقاء بالإنسان الإفريقي دينياً وخلقياً، وفي تخليصه من الازدواجية التي يعيش فيها بين ما يؤمن به ويعتقده وبين ما يطبقه في حياته العامة.

ب ـ إن تأكيد الأصالة أو الهوية الثقافية الإفريقية من شأنه أن يسهم أيضاً في إحياء وتدعيم التقاليد الاجتماعية الإفريقية الأصيلة، وفي تأكيد الشخصية الإفريقية المتميّزة في عاداتها وتقاليدها، وأنماط وأساليب حياتها، وفي زيادة ترابطها الأسري والاجتماعي. كما من شأنه أيضاً أن يزيد من العطاء الفكري والثقافي والأدبي، ويرفع من مستواه ويجعله قادراً على اختراق ميدان الفكر العالمي وعلى اكتساب احترام مفكري وأدباء العالم لأصالته. وليس في تأكيد هذه الأصالة ما يتنافى مع الأخذ بأسباب التقدم والحداثة، والتفتّح على الثقافات الأخرى، والاقتباس منها كل ما هو نافع ومفيد ومدعّم للمصادر الذاتية، وبخاصة في مجال العلوم والتكنولوجيا والتنظيم والإدارة والتخطيط والبحث العلمي على أن يتم توطين وتطويع ما يتم اقتباسه وتكييفه حسب مقتضيات القيم والظروف والإمكانات الإفريقية. وينبغي أن يكون للأفارقة في اليابان مثلاً تحدٍ في تفتّحهم على الحضارة الغربية واقتباسهم واستفادتهم منها. فقد أثبتت التجربة اليابانية أنه في إمكان أي شعب أو دولة أو أمة متخلّفة أن تستورد تقنيات التصنيع الحديث وتطوّرها، وتحقق بذلك التقدم المادي الذي تنشده مع المحافظة على معتقداتها الدينية وقيمها الأساسية وتقاليدها الأصيلة، وعلى هويتها وشخصيتها الثقافية المتميّزة. ودون أن تفقد ترابطها الأسري وترابطها الاجتماعي بصورة عامة.

جـ ـ ومن جهة ثالثة، فإنَّ تأكيد الأصالة أو الهوية الثقافية الإفريقية في جميع جوانب ونظم ومناشط الحياة الإفريقية من شأنه أيضاً أن يكسب الفرد في إفريقية ثقة بالنفس وبالثقافة الإفريقية التي ينتمي إليها. ويزيد من اعتزازه بالانتماء إلى هذه الثقافة، ويحصّنه ضد تيارات وعناصر الثقافة الغربية الضارة، وضد الوقوع في مهاوي الاستلاب الثقافي والتغرّب والغربة والاغتراب الفكري

والنفسي وضد الوقوع في مهاوي القلق والاضطراب النفسي والفراغ الروحي والازدواج الفكري والهامشية في الانتماء، وبالتالي يزيد من تكيّفه مع نفسه ومع مجتمعه الإفريقي، ومع الثقافة القائمة في هذا المجتمع، ويزيد من رضائه عن نفسه وعن مجتمعه الإفريقي ومن مشاركته في شؤون حياة مجتمعه، ومن تحمّله لمسؤولياته وواجباته الاجتماعية والوطنية والقومية، ومن إنتاجيته وقدرته على العمل والابتكار، ومن استقلاله الفكري ورفضه للتبعية الفكرية والثقافية.

د ـ كما أنه من شأن التأكيد على الأصالة الثقافية الإفريقية أن يفيد المجتمع الإفريقي ككل في نواح كثيرة، وقد يكون من أهمها أنه يوفر لها الأساس الذي ينطلق منه ويقيم عليه خطط تنميته الشاملة ونظم حياته المختلفة، والذي يراعيها في جميع ما يحدثه من تجديدات وتحوّلات في حياته وفيما يقتبسه من الثقافات والحضارات الأخرى، وبذلك لا يقع في الحيرة التي وقعت فيها بعض المجتمعات الأخرى التي قلّدت مجتمعات أخرى تختلف عنها في أصولها وجذورها الثقافية تقليداً أعمى، وذلك كما فعلت تركيا الكمالية التي قلّدت الغرب تقليداً أعمى وتناست جذورها وأصولها الثقافية، ولكنها رغم تقليدها هذا لم تصبح غربية كما أُريد. بل بقيت نبتة غريبة تائهة في ضلالات لم تستطع أن تخرج منها حتى الآن.

هـ ـ إن تأكيد الأصالة الثقافية الإفريقية من شأنه أيضاً أن يجعل الشعوب الإفريقية تعي ذاتها وتاريخها، وتربط حاضرها ومستقبلها بماضيها، وتنطلق نحو مستقبلها برؤيا واضحة وخطوات ثابتة، وتثق في نفسها وفي ثقافتها، وتقف على قدم المساواة مع الشعوب الأخرى عندما تحتك بها وبثقافاتها، وتأخذ منها ما ليس عندها، وتفرّق بين الأصيل والدخيل في حياتها، وتبتعد عن التبعيّة للقديم لمجرد أنه قديم أو للحديث لمجرد أنه حديث، بل تأخذ من هذا وذاك ما يدعم ذاتيتها، ويؤكد وجودها وحاضرها، ويوجه مستقبلها، ويعزّز تضامنها ووحدتها، ويزيل الصورة المشوّهة التي يحملها الغرب عنها لأسباب تاريخية وسياسية لا مجال للحديث عنها.

كما من شأن تأكيد هذه الأصالة بالمفهوم الذي ذكرناه عند عرضنا

ومناقشتنا للنقطة الأولى من نقاط هذه الورقة أن يجعل الشعوب الإفريقية تدرك أن تمسكها بأصالتها لا يعني التخلي عن الأخذ بأسباب المعاصرة والحداثة، كما لا يعني رجوعها إلى تراثها كما هو بدون تغيير مناسب تقتضيه مسيرة الحضارة المعاصرة، والحياة الحديثة.

يقول الأستاذ أحمد مختار أمبو مدير منظمة اليونسكو السابق بصدد حديثه عن «قضية الذات الثقافية» في عرضه لخطة اليونسكو متوسطة الأجل (1984 ـ 1989م) ـ ما نصه:

«وهكذا تبدو الذاتية باطراد على أنها الشرط الحتمي لتقدم الأفراد والجماعات والأمم، لأنها هي التي تحرك الإدارة الجماعية وتشكل أساسها، وهي التي تحفز على تعبئة الموارد الداخلية من أجل العمل، وهي التي تجعل من التغيير اللازم تواؤماً خلاقاً. لذلك نرى عدداً متزايداً من التجمعات اللغويّة... والثقافيّة... تؤكد أصالتها وتعزز تضامنها الداخلي. ويبدو الدفاع عن خصوصيّتها بمثابة الخطوط الأولى في سبيل استعادة قدراتها الإبداعية وطاقاتها على الابتكار والمشاركة في عالم ينزع إلى محوها. وليس من الممكن تفسيره بأنه مجرد تنشيط جديد لقيم قديمة. فهو ينم بصفة خاصة عن سعي إلى مشروعات ثقافية جديدة تكفل استمرار رد الاعتبار للماضي من خلال الإحساس بمزيد من المسؤولية إزاء المستقبل»[13].

و ـ يُضاف إلى كل ما تقدم، أن تأكيد الأصالة الثقافية الإفريقية من شأنه أيضاً أن يدعم العلاقات الإفريقية ـ العربية، وذلك لاشتراك الشعوب العربية والشعوب الإفريقية في كثير من الأصول والمقومات الجغرافية والعرقية والثقافية والتاريخية واللغوية والدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وذلك بحكم الجوار الطبيعي والارتباط الجغرافي ليس فقط بين جنوب الصحراء وشمالها ولكن أيضاً بين القارة الإفريقية بأكملها وبين شبه الجزيرة العربية بالمشرق

---

(13) أحمد مختار أمبو، «المشكلات العالمية واتجاهات خطة اليونسكو متوسطة الأجل (1984 ـ 1989)، ص1938.

العربي، وبحكم التشابه العرقي واللغوي الكبير والعلاقات الثقافية والتاريخية والاجتماعية والاقتصادية بين الشعوب العربية والشعوب الإفريقية منذ أقدم العصور وبحكم الهجرات والتأثيرات المتبادلة بين الطرفين، وبحكم روابط الدين والدم بين الطرفين، وبحكم التفاعل الثقافي والتبادل التجاري والتلاحم السياسي لفترة طويلة من الزمن في الماضي، وبحكم غير ذلك من الروابط والعلاقات والتأثيرات المتبادلة بين الطرفين التي لا يمكن أن يغفلها الباحث في التاريخ الأفريقي، وفي أصول وجذور الثقافة الإفريقية ولا الساعي لتأكيد هذه الأصالة، ومن ثمّ، فإنّنا نحن العرب نؤكّد كل جهد يبذل في سبيل تأكيد أصالة الثقافة الإفريقية، لأننا نرى في هذا التأكيد ما يدعم علاقاتنا بإفريقية حاضراً ومستقبلاً.

4- التعليم بوصفه أهم عامل من عوامل تأكيد وتحقيق الأصالة الثقافية في إفريقية:

وإذا ما سلّمنا بالحاجة إلى تأكيد الأصالة الثقافية الإفريقية وبأهمية هذا التأكيد، فإنّه من حقّنا أن نتساءل: ما السبل والوسائل التي يمكن أن تساعد في تأكيد هذه الأصالة وتوصل إلى تحقيقها؟

ونحن إذ نجيب عن هذا التساؤل، لا بد أن نشير إلى أن هذه الوسائل والسبل وإن كانت كثيرة ومتنوعة، فإنَّ أهمها وأكثرها فاعليّة في تحقيق النتائج المرجوة على المدى القريب والبعيد على السواء هو التعليم الذي رأينا التركيز على بيان الدور الذي يمكن أن يقوم به في تأكيد وتحقيق الأصالة الثقافية الإفريقية. ولكن قبل بيان هذا الدور، فإنّه قد يكون من المفيد أن نشير في إيجاز وإجمال إلى بعض الوسائل والسبل الأخرى (غير التعليم) التي يمكن أن تسهم وتساعد في تأكيد الأصالة الثقافية الإفريقية.

ومن هذه الوسائل والسبل: توفير الرعاية الدينية والروحية للشباب الإفريقي وللأفارقة بعامة، وإعطاء الدين حقه من التطبيق في حياة الناس، وإبراز ما فيه من معاني الأصالة والمثل العليا ومبادئ الشورى والحرية والكرامة

والعدالة بين الناس، وتدعيم الأسرة... وحمايتها من عوامل الضعف والانحلال، ونشر لواء العدل والمساواة، وتكافؤ الفرص بين الناس، ورفع كلّ أنواع الظلم والتفرقة غير العادلة بينهم، وتضييق الفجوة الاقتصادية والاجتماعية، وتقليل الفوارق الاقتصادية إلى أقل قدر ممكن بين مختلف فئات السكان، وبين مختلف المناطق الجغرافية في البلاد، والقضاء على مسبّبات ضعف الأمة وتجزئتها من طائفية وعصبية عرقية وقبلية وإقليمية ومذهبية، وما إلى ذلك من أنواع العصبيّات المذمومة، وزيادة التضامن والتعاون والتكامل والتجانس في النظم والقوانين بين الشعوب والدول الإفريقية، تمهيداً لوحدتها في شكل من أشكال الوحدة، لما في هذه الوحدة من زيادة لقوة الأمة الإفريقية ولقدرتها على رفع الظلم عن أبنائها، ومن رفع لشأنها بين الأمم، ومن زيادة لهيبتها في نفوس أبنائها، وتقوية لانتمائهم إليها واعتزازهم بالانتساب إليها.

ومن هذه الوسائل أيضاً الاهتمام بجمع التراث الإفريقي والإسهام في توعية الجماهير الإفريقية دينيّاً واجتماعيّاً وثقافياً واقتصادياً وسياسياً في إطار القيم الإفريقية ومبادئ دينها المساوي وأصول ثقافتها الأصيلة.

هذه بعض الوسائل والسبل والعوامل التي يمكن أن تسهم إيجابياً في تأكيد وتحقيق الأصالة الثقافية الإفريقية بصورة مباشرة أو غير مباشرة. وهي على أهميتها وفاعلية دورها في تأكيد الأصالة الثقافية الإفريقية، لا تغني عن عامل التعليم ولا تحل محلّه. فالتعليم الإفريقي الصالح الموجّه في فلسفته وأهدافه وسياساته واستراتيجياته وخططه ومناهجه وبرامجه وطرائقه وأساليبه وخدماته وإرادته والعلاقة السائدة فيه نحو تأكيد وتحقيق الأصالة الثقافية الإفريقية ـ هو خير وسائل وسبل تحقيق هذه الأصالة.

ومن الوظائف والمهام الأساسية للتعليم في إفريقية التي يستطيع من خلالها الإسهام في تأكيد الأصالة الثقافية الإفريقية وفي تحقيقها هي الوظائف والمهام السبع التالية:

أ ـ الإسهام في تطبيع وتنشئة النشء الإفريقي وإكسابه قيم مجتمعه الإفريقي وعاداته وتقاليده الأصيلة، وتعريفه بالأحداث البارزة في تاريخ أمته وبالدروس والعبر التي يُمكن أن تُستفاد من الأحداث التاريخيّة التي تُقدم إليه، والتي يُمكن أن تُساعد في توجيه حياته الحاضرة والمستقبلية، وتنمي لديه روح الفخر والاعتزاز بأمته وثقافتها وتاريخها، وبما قدمه أسلافه عبر تاريخهم الطويل من بطولات وتضحيات وإسهامات ونجاحات وإنجازات في كلّ مجالات الحياة، كما تنمي لديه مشاعر الولاء والانتماء الوطني والقومي، وتزيد من ارتباطه بثقافة أمته، ومن اندماجه في هويّة أمته الثقافية المتميّزة، وذلك بالإضافة إلى ما لها من قيمة في تطبيع وتنشئة النشء، وتهيئته للحياة في مجتمعه الإفريقي بإيجابية.

ويدخل ضمن عملية التطبيع الاجتماعي أو التنشئة الاجتماعية، التي يمكن للتعليم أن يقوم بدور بارز فيها عن طريق مناهجه وبرامجه وطرائقه ومناشطه المختلفة، وما يجري في مؤسساته من تفاعلات وعلاقات، تعريف ذلك النشء الإفريقي بواجباته ومسؤولياته الاجتماعية والوطنية والقومية، وبالحقوق التي ينبغي أن يتمتع بها في مقابل تأديته لواجباته، وتنمية روح المسؤولية والإحساس بالواجب لديه، وتهيئته للأدوار التي تنتظره في مجتمعه الإفريقي.

ب ـ الإسهام في توعية وتثقيف أفراد المجتمع الإفريقي وجماعاته سواء من لا يزالون منهم يتابعون تعليمهم الرسمي، أم من أتم منهم هذا التعليم المقصود الرسمي ودخلوا في زمرة الكبار، أم من لم تُتح له فرصة التعليم المنظم أصلاً. ومن النواحي التي ينبغي أن تستهدفها هذه التوعية العامة أو التثقيف العام الذي يُعتبر أحد وظائف التعليم في المجتمع، تعريف المتعلمين وأفراد المجتمع الإفريقي بعامة بأصول دينهم وعقيدتهم الدينية وبمعطيات تاريخ ونضال أمتهم الإفريقية، وكفاحها عبر تاريخها الطويل، وبالتحديات والمشكلات التي واجهت أمتهم في ماضيها وتواجهها في حاضرها، وما يتوقع لها أن تواجهه منها في المستقبل القريب والبعيد، وتبصيرهم بحقيقة الاستعمار الغربي الذي تعرضت له أجزاء كثيرة من قارتهم، وبالمضار التي لحقت قارتهم من جراء هذا الاستعمار

وبالنتائج السلبية التي ترتبت على هذا الاستعمار وبالرواسب التي تركها في جميع جوانب حياة البلدان الإفريقية التي تعرضت لهذا الاستعمار المباشر وبالاتجاهات السلبية التي كوّنها في نفوس الناس والتي من بينها اتجاهات التبعية للثقافة، والقيم والنظم الغربية، والاغتراب والاستلاب الثقافي، وفقدان الهوية والشخصية الوطنية والقومية، والانبهار بثقافة الغرب وتقدّمه وإنجازاته، والاستسلام لمخططاته، والشعور بالنقص والدونية والضعف أمام جبروته، وضعف الثقة بالنفس، وضعف روح المقاومة للنفوذ الغربي ولتأثيراته الضارة، والاقتداء السلبي العقيم للغرب، والتقليد الأعمى لقيم وعادات المجتمع الغربي ولنظمه التعليمية والاجتماعية والتبشيرية والاقتصادية والسياسية ولنماذجه التنموية، وتبنّي الحلول الجاهزة في البلدان الغربية، بدلاً من اختراع الحلول المناسبة لقيم المجتمع الإفريقي وظروف حاجاته وإمكاناته، إلى غير ذلك من الرواسب التي تركها الاستعمار الغربي المباشر في إفريقية والاتجاهات السلبية التي كوّنها في نفوس الناس.

وممّا ينبغي أن تستهدف تحقيقه أيضاً جهود وبرامج ومناشط التثقيف العام التي تقوم بها وتقدمها مؤسسات التعليم في المجتمع الإفريقي؛ ترسيخ القيم الدينية والخلقية والوطنية والقومية والإنسانية في نفوس المتعلمين وأفراد المجتمع الإفريقي بعامة، وتنمية روح الالتزام بهذه القيم في الحياة الخاصة والعامة، وتوسيع ثقافة المواطنين العامة، وزيادة وعيهم الديني والاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وتبصيرهم بواجباتهم ومسؤولياتهم وأدوارهم في تنمية مجتمعاتهم الإفريقية التنمية الشاملة المتكاملة في إطار القيم الدينية والثقافية الأصيلة لأمتهم الإفريقية، وإبراز أهمية التعاون والتكامل والعمل المشترك بين البلدان الإفريقية من أجل تحقيق صالحها المشترك، وإبراز أهمية الوحدة الإفريقية، والتعريف بفوائدها المتعددة، والإسهام في كل عمل يساعد على تحقيقها.

والمؤسسات التعليمية تستطيع أن تسهم في تحقيق ما تقدم عن طريق مناهجها ومناشطها المختلفة، التي تتم داخل الفصول الدراسية وفي الساحة

المدرسية، وعن طريق ما تسهم به في برامج تعليم الكبار ومحو الأمية، وعن طريق ما تنظمه من محاضرات وندوات عامة لأهل المنطقة التي توجد هي فيها، وما تسهم به في حملات التوعية الثقافية والاجتماعية، وما تقوم به مراكز البحث العلمي التابعة لها من أبحاث ودراسات تتعلّق بمختلف المشكلات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، وتفيد بمعطياتها في عمليات التوعية وفي عمليات التغيّر والتحول الثقافي والاجتماعي.

جـ ـ المحافظة على التراث الإفريقي الأصيل وعلى ما يتضمنه هذا التراث من قيم ومعان خلقية وتقاليد أصيلة، وتنقية هذا التراث مما عسى أن يكون قد لحق به في فترات الضعف والانحدار، وتعزيزه وتدعيمه وتنميته وتطويره وتجديده باستمرار، ونقل الصالح منه إلى الأجيال الإفريقية الصاعدة لربطها بتراث وتاريخ وقيم أمتها، وتشجيع الأبحاث والدراسات وإقامة المؤتمرات والندوات والمهرجانات ذات العلاقة بالتراث، والتوسع في تحقيق المخطوطات والكتب التراثية التي لم تحقق بعد، والعمل على نشر ما يتم تحقيقه، وعلى إعادة طبع ما سبق طبعه من كتب الأصول في ثوب جديد.

كل ذلك بقصد إحياء هذا التراث في النفوس، وتعزيز الذاتية الثقافية الإفريقية والحفاظ عليها، لأن الحفاظ على هذه الذاتية أو الهوية الثقافية، ليس مطلباً قومياً فحسب، بل هو مطلب تنموي أيضاً، يتصل بتوفير الشروط السليمة اللازمة للتنمية عامة، بما في ذلك التنمية الثقافية والاجتماعية والاقتصادية. وهو أيضاً مطلب من مطالب الاستقلال الثقافي الذي يعتبر رأس كل استقلال.

ولكن على التعليم وهو يحافظ على التراث وعلى إحيائه وربط الحاضر به، ألاّ يبالغ في تقديره، وألاّ يضفي عليه طابعاً مثالياً، وألاّ يشجع الناس على الجمود عنده والاعتماد عليه كليّة، والاكتفاء بالتغنّي بما تضمنه من إنجازات وأمجاد، بل عليه أن يساعد على الكشف عمّا في ذلك التراث من أصول للعلوم الحديثة، وإبداعات وجذور للحضارة الحديثة، وأن يعمل على تحقيق الانسجام والتوافق بين المحافظة على الذات الثقافية الأصيلة، وبين التقدم العلمي والتقني الذي يُعتبر من القوى الرئيسية في التحديث الثقافي والاجتماعي، وأن يعمل على

تشجيع الإبداع الثقافي والفكري والأدبي والفني، وعلى إغناء وإثراء الثقافة الإفريقية وتطويرها وتجديدها وتوسيع مجالها الحيوي، وعلى توسيع دائرة الثقافة الإفريقية العامة، بما يجعلها إطاراً مرجعياً لجميع الثقافات الفرعية في إفريقية، يؤكد مبدأ الوحدة من خلال التعدد.

د ـ تيسير تعليم اللغة العربية على النشء الإفريقي المسلم، وتدعيم مركزها في الثقافة الإفريقية وفي المجتمعات الإفريقية، وبخاصة المجتمعات الإسلامية منها، وذلك باعتبارها لغة القرآن الكريم، ولغة رسول الإسلام محمد الأمين ﷺ، واللغة التي دونت بها السنة النبوية المطهرة التي جاءت شارحة ومفسّرة ومفصّلة ومبيِّنة ومخصصة ومقيّدة لما تضمنته نصوص القرآن الكريم، واللغة التي احتوت جلّ الثقافة الإسلامية الأصيلة، ودوّن بها جلّ التراث الإسلامي ونفائس الفكر الإسلامي في عصور ازدهاره، وهي النفائس التي لا يمكن فهم محتوياتها بعمق بدون الإلمام الكافي باللغة العربية. وبفضل ما تملكه هذه اللغة من قوة وبيان وجمال ومرونة، وقدرة على استيعاب أحدث الأفكار والتجارب الثقافية والحضارية، ومن خصائص متنوعة كالاشتقاق والترادف والقياس، وما إلى ذلك من الخصائص والإمكانات.

إن العربي الذي يدعو إلى تدعيم مركز اللغة العربية وتيسير تعلّمها في إفريقية لا يدفعه إلى دعوته هذه تعصبه للعرب أو للثقافة العربية، وإنما الذي يدفعه هو غيرته على الدين الإسلامي والعقيدة الإسلامية، ورغبته في أن يرى إخوته في إفريقية، وقد تمكنوا من فهم تعاليم دينهم وفكرهم الإسلامي الأصيل في لغته الأصيلة، ومن ممارسة عباداتهم وشعائرهم الدينية على الوجه الصحيح السليم الذي لا يمكن أن يتحقق بدون الإلمام الكافي باللغة العربية. إذ لا يستطيع المسلم في إفريقية أو في غيرها أن يصلّي بغير تكبيرة الإحرام باللغة العربية، وبغير قراءة الفاتحة باللغة العربية، أو يحرم في الحج أو يلبّي بغير اللغة العربية، أو أن يتلو القرآن وتُعتبر تلاوته عبادة بغير اللغة العربية. ومن ثم، فإنّ من يدعو إلى تدعيم اللغة العربية في إفريقية المسلمة فإنّما يدعو لذلك، لأن هذه اللغة هي لغة القرآن أولاً، ولغة السنة ثانياً، ولغة العبادات الإسلامية ثالثاً،

ولأنها الوعاء الفكري لجانب كبير من التراث الإسلامي والفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية رابعاً، ولأنها العنصر الهام والمؤثر في وحدة المسلمين وتقوية الروابط بين شعوبهم وربط حاضرهم بماضيهم خامساً[14].

وتعلّم اللغة العربية في إفريقية ـ بجانب كونه واجباً دينيّاً على كل مسلم إفريقي ـ أمر يحتمه تأكيد أصالة الثقافة الإفريقية والعلاقة الوثيقة بين الثقافة الإفريقية واللغات الإفريقية وبين الثقافة العربية واللغة العربية، والتأثير المتبادل بين الطرفين التوأمين المتكاملين. وتعتبر اللغة العربية إحدى اللغات الإفريقية، بل أكبر هذه اللغات وأقدمها كتابة. وقد ظلّت لغة العلم والثقافة لأكثر من ثمانية قرون، حتى مطلع هذا القرن. وحوالي ثلاثين لغة إفريقية كانت تُكتب بالحرف العربي. ومن بينها كُبريات اللغات الإفريقية التي تتكلّمها عشرات الملايين اليوم في إفريقية. من بين هذه اللغات: لغة الهوسا التي يتحدث بها في نيجيريا والنيجر والكمرون وغانا وجزء من السودان وبلاد أخرى، ويزيد عدد المتكلّمين بها على خمسين مليون نسمة. واللغة السواحيلية التي يتحدث بها في تنزانيا وكينيا ويوغندا والكونغو، ويبلغ عدد المتحدثين بها نحو خمسين مليوناً، ولغة الفلاني بلهجاتها المختلفة التي يتحدث بها في المنطقة التي تمتد من السودان حتى السنغال، ويتكلم بها ما بين خمسة وستة ملايين نسمة، ولغة مانديكان التي تلي الهوسا والسواحيلي والفولاني في الانتشار، ويتحدث بها في سيراليون وغانا وليبيريا وفولتا العليا وغينيا، واللغة الصومالية التي يتحدث بها في الصومال وجزء من كينيا وجزء من الحبشة.

«وعلى الرغم من أن الاستعمار شرع منذ أن وطئت أقدامه أرض إفريقية يوجه حرباً ضد الإسلام عقيدة ولغة وحرفاً، وأحل الحرف اللاتيني محل الحرف العربي لكتابة هذه اللغات، فقد قاوم الحرف العربي وصمد ضد هذه الحروب طوال القرون الأربعة الماضية. . .

وما زالت هذه اللغات ـ فيما عدا القليل منها ـ تُكتب بالحرف العربي

(14) ينظر: محمد أبو زهرة، الوحدة الإسلامية. بيروت: دار الرائد العربي، (بد. ت)، ص219، 275 ـ 286.

والآن تُكتب بها العقود والمواثيق بين الناس، وبها تُكتب العلوم الإسلامية وشرح التفسير والحديث، وبها يُكتب الشعر، بل إن الطفل الإفريقي المسلم يفتح عينيه على الحرف العربي من نعومة أظافره قبل أن يفتحه على الحرف اللاتيني، وإذا فاته ذلك فقد يدركه في حلقات محو الأمية»[15].

وفي إطار جهود المؤسسات التعليمية والبحثية الإفريقية الرامية إلى تيسير وتدعيم اللغة العربية في إفريقية المسلمة، ينبغي مضاعفة الجهود وتشجيع البحوث الرامية إلى تقنين الكتابة بالحروف العربية، وتوحيد الرموز التي تُكتب بها اللغات الإفريقية التي لا تزال تستخدم الحرف العربي، حتى يكون النظام الكتابي عالمياً، وإضافة رموز عربية جديدة تعبّر عن الأصوات والحركات التي لا توجد في اللغة العربية، وتحديد النظام الهجائي الأمثل لأصوات اللغات الإفريقية، وتحسين الخط العربي الذي تُكتب به اللغات الإفريقية من الناحية الجمالية، واتخاذ التدابير اللازمة لصنع مفاتيح للآلة الكاتبة للحروف الخاصة باللغات الإفريقية ولعمل حروف طباعة للحروف المقترحة[16]، والرامية أيضاً إلى عمل المعاجم اللازمة من اللغة العربية إلى اللغة الإفريقية الرئيسية ومن اللغات الإفريقية إلى اللغة العربية، لأن هذه المعاجم لها نفع متبادل للأفارقة والعرب على حد سواء، فكما تيسّر تعلّم اللغة العربية على الأفارقة، فإنّها تيسر أيضاً تعلُّم اللغات الإفريقية على العرب.

هـ ـ والوظيفة والمهمة الخامسة للنظم والمؤسسات التعليمية الإفريقية التي تهمنا في هذه الورقة هي تجديد الكتاتيب أو المدارس القرآنية التقليدية التي توجد في كثير من البلدان والمجتمعات الإفريقية، وإعادة الحياة إليها من جديد، وتجديد وتطوير مبانيها وأجهزتها وأثاثها، وتطوير مناهجها وبرامجها ووسائلها التعليمية، بحيث تشمل مناهجها ـ بجانب تعليم الكتابة والقراءة وتعليم القرآن الكريم ـ تعليم المواد الأساسية التي تعلّم عادة في مدارس المرحلة الابتدائية

(15) ينظر: د. يوسف الخليفة أبو بكر، «الحرف العربي واللغات الإفريقية»، بحث قُدم في ندوة: العلاقة بين الثقافة العربية والثقافات الإفريقية. مصدر سبق ذكره، ص167 ـ 180.

(16) نفس المرجع السابق، نفس الصفحات.

الحديثة. كذلك الاهتمام بتحسين وتطوير أساليب إعداد معلميها قبل الالتحاق بالعمل، ثم تعهدهم بالتدريب المستمر أثناء الخدمة، بحيث تشمل برامج إعدادهم وتدريبهم ـ بجانب حفظ القرآن الكريم والإلمام بضبطه ورسمه وتجويده وبعض علومه الأخرى ـ إعداداً أكاديمياً وثقافياً مناسباً وبعض أسس المجتمع المحلي(17).

ومطالبتنا بضرورة الاهتمام بتجديد وتطوير المدارس القرآنية التقليدية ليس فقط للاعتراف بالدور الهام الذي قامت به في الماضي في المحافظة على القرآن الكريم، وعلى اللغة العربية والخط العربي، وعلى التراث الإسلامي والثقافة الإسلامية، وعلى الهوية الثقافية الإسلامية للشعوب الإفريقية المسلمة خلال عهود الاستعمار المباشر، التي حاول فيها المستعمرون الغربيون طمس معالم الثقافة الإسلامية، ومحاربة اللغة العربية والحرف العربي الذي كانت تُكتب به اللغات الإفريقية، ولكن أيضاً لإمكانية الاستفادة منها كمدارس ابتدائية ريفية، وكمراكز لمحو الأمية وتعليم الكبار، ولتنمية البيئة المحليّة، والاستفادة منها في التقليل من تكلفة التعليم، وفي نشر التعليم على نطاق أوسع، وبخاصة في الريف الإفريقي المسلم.

و ـ والوظيفة السادسة للتعليم في إفريقية التي لها صلة بتأكيد الأصالة الثقافية الإفريقية هي بناء الوعي بأهمية العلاقات الثقافية بين الشعوب الإفريقية والشعوب العربية، وإبراز وشائج القربى والأصول الحضارية المشتركة وعلاقات الارتباط المتين بين الأفارقة والعرب عبر مختلف العصور والأزمان، وتشجيع وتدعيم التعاون والتبادل العربي الإفريقي في شتى المجالات الثقافية والاقتصادية والسياسية، على أساس من الأصول الثقافية والحضارية المشتركة، والقيم المتماثلة، والمصالح المشتركة للشعبين الإفريقي والعربي، وكشف الآثار السلبية للاستعمار الغربي على العلاقات العربية الثقافية، وكشف التشويه المتعمد للتاريخ المشترك، وترويج الأفكار الخاطئة عن الروابط التاريخية بين

---

(17) ينظر: د. عبد القادر يوسف، دراسات في إعداد وتدريب العاملين في التربية. الكويت: دار السلاسل، 1987، ص22 ـ 23.

المجموعتين العربية والإفريقية. فالعلاقات الثقافية العربية الإفريقية كانت ولا تزال عبر مختلف العصور حقيقة تاريخية لا يمكن إنكارها ولا تجاهلها. لكنها رغم ذلك «تعرضت لتعتيم منهجي ولتشويه منظم، ولتخريب مقصود. وقد تم كل ذلك... باسم البحث عن الحقيقة، خدمة لأهداف سياسية، وتزكية لمطامع عدوانية سخر لها النظام الاستعماري الأوروبي خلال أربعة قرون: السلاح، والعلم، والدين، والإدارة. فبدأ التحريف التاريخي في العلاقات الحضارية بين الوطن العربي والعالم الإفريقي، فصورهما على أنهما نمطان متعارضان، ثم ابتدعت فكرة الزنوجة ومحاولة غلق الوجود الإفريقي وحبسه في إطار فلكلوري، وتصويره في صور سياحية، يرى فيها الأوروبي متحفاً للغرائب الاستوائية...»[18].

ولتأصيل العلاقات العربية الثقافية، والكشف عن جذورها التاريخية وبيان مختلف العوامل الجغرافية والبشرية والثقافية والاجتماعية والدينية والاقتصادية المتفاعلة فيما بينها التي أسهمت في توحيد وترسيخ هذه العلاقات عبر مختلف العصور وفي مختلف مراحل تطورها، ولتقييم هذه العلاقات عبر مختلف العصور وتحديد إيجابياتها وسلبياتها، وتخليص ما كُتب عنها من الكذب والافتراء والتزوير والتشويه المتعمد، وإلصاق التهم الباطلة، فإنَّه ينبغي إعادة كتابة تاريخ إفريقية السياسي والثقافي والاقتصادي والاجتماعي بعامة، وتاريخ العلاقات العربية الإفريقية بخاصة، على أساس من العلمية والموضوعية، وبمنطق ومنهج علميين حديثين يقومان على الأمانة العلمية والصدق العلمي والموضوعية والنزاهة العلمية، والنظرة الكليّة والتكاملية إلى الأحداث والوقائع التاريخية، وإلى العوامل التي أثرت في هذه الأحداث والوقائع، والنظرة إلى الجزء في إطار الكل، وتصوير حلقات الماضي على أنها مراحل متعاقبة وليست مجرد مشاهد متزامنة والروح النقدية العقلانية، واستخدام المقاييس العلمية الحديثة التي تعتمد على الإثباتات التاريخية، وعدم الإصرار على تنزيه تاريخنا

(18) محي الدين صابر، العلاقة بين الثقافة العربية والثقافات الإفريقية، مرجع سابق، نفس الصفحات.

وعلاقاتنا من الشوائب والسلبيات إن وُجدت، مع بيان ظروفها وملابساتها ووضعها في إطارها السليم، وذلك مثل شائبة الرق، أو بالأحرى شائبة النخاسة، التي تورط فيها بعض العرب والأفارقة مخالفين بذلك تعاليم دينهم وعقيدتهم الدينية والتي كانت تمثل مرحلة تاريخية اقتضاها تطور النظام الرأسمالي الأوروبي، ولم تكن القلة التي تورطت فيها من العرب والأفارقة سوى إحدى الأدوات التي اعتمد عليها هذا النظام في استجلاب الأفارقة. وتجب إدانة هذه القلة بكل شدة وقسوة.

ز ـ والوظيفة السابعة للتعليم في إفريقية التي لها صلة أيضاً بتأكيد الأصالة الثقافية الإفريقية، وفي الوقت نفسه لها صلة أيضاً بتأكيد المعاصرة أو الحداثة في الثقافة الإفريقية، تتمثل في مساعدة البلدان والمجتمعات الإفريقية على الأخذ بأسباب العلم والتقنية الحديثة، وعلى تنمية القدرة الذاتية في مجال العلم والتقنية، مع الاحتفاظ بشخصيتها الثقافية والحضارية، وعلى تنمية الفن الإنتاجي الخاص بها الذي يتمشى مع إمكاناتها المالية وظروفها السكانية والاجتماعية والاقتصادية، ويساعدها على زيادة إنتاجها بمعدلات تفوق معدلات استهلاكها، وعلى مسايرة التقدم العلمي والتقني في المجتمعات المتقدمة، وعلى تطوير نموذجها الخاص بها في التنمية الذي يتفق مع ظروفها وإمكاناتها الذاتية ومع قيم المجتمع الإفريقي وثقافته الخاصة. إن خير أنواع التنمية هي التنمية الشاملة التي تنبع أساساً من الداخل، وتعتمد على استثمار الموارد الداخلية للمجتمع، وتتم على أيدي أبناء الأمة، وبمشاركة جميع من لها عندهم معنى، وبانسجام مع القيم الثقافية للمجتمع الجديرة بالاحترام. هذا مع العلم بأن القيم الثقافية الإيجابية الجديرة بالاحترام والمراعاة تقوم بدور أساسي في النمو الاقتصادي والاجتماعي للمجتمع، من حيث إنها مصدر البواعث للإسراع بالنمو والأساس لتدبير أهداف هذا النمو[19].

ويدخل في إطار هذه الوظيفة للتعليم الإفريقي أيضاً: مساعدة الأفارقة على غربلة ما تخرجه مراكز البحث العلمي ومؤسسات العلم العالمية وانتقاء

(19) ينظر: فرانسوابيرو، فلسفة لتنمية جديدة. (مترجم عن الفرنسية)، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1983، ص21، 52.

عناصره الصالحة والمناسبة لمجتمعاتهم، واستبعاد غير الصالح وغير المناسب منه، وعلى نقل التكنولوجيا الحديثة، وعلى توطينها وتطويعها حسب احتياجات ومتطلبات ومقتضيات المجتمعات الإفريقية، وعلى بناء جيل جديد من العلماء والمهندسين والمهنيين الجيّدين القادرين على حمل رسالة العلم والعمل وعلى الانسجام مع مجتمعهم الإفريقي المباشر، وعلى الاندماج في المجتمع العلمي الدولي. كما يدخل في إطار الوظيفة أيضاً توفير المناخ العلمي المشجع على البحث العلمي، وتوفير الحوافز المادية والمعنوية للعلماء والباحثين العلميين للحيلولة دون هجرتهم إلى الخارج، ووقف نزيف الكفاءات العلمية والتقنية من البلدان الإفريقية والآسيوية ومن البلدان النامية عموماً بتقليل عوامل الجذب التي توفرها البلدان المتقدمة إلى هذه الكفاءات، وتوفير فرص العمل المناسبة لهم، وتوفير فرص التقدم العلمي والترقي الوظيفي أمامهم، وإتاحة الفرص أمامهم للدخول إلى المراكز التي تتلاءم مع مستوى إعدادهم وخبرتهم على أساس من الكفاءة، ومساعدتهم على الحصول على المرتب اللائق والمسكن المناسب وعلى القدر الضروري من السلع الاستهلاكية التي تعوّدوا عليها أثناء فترة دراستهم وتدريبهم في الخارج، إلى غير ذلك من الحوافز المادية والمعنوية التي تساعد على الحفاظ على الكفاءات الوطنية الإفريقية في بلادها، وتحول دون هجرتها إلى الخارج، لما في هذه الهجرة من استنزاف لموارد البلد المهاجر منه، ومن الاغتراب والاستلاب الذي يعانيه المهاجرون في مهجرهم من تشبع بالقيم الغربية، وضعف في الارتباط بمجتمعاتهم الإفريقية الأصلية، وبتغلّب النزعة الفردية والتنافسية لديهم، ونمو الذوق الترفي المتزايد لديهم في السكن وفي مختلف أساليب الحياة.

5 - شروط ومقومات التعليم الذي يمكن أن يكون عاملاً من عوامل تأكيد وتحقيق الأصالة الثقافية في إفريقية:

يستطيع التعليم في إفريقية أن يسهم في تأكيد وتحقيق الأصالة الثقافية الإفريقية، لكنه لا بد أن تتوافر فيه شروط وخصائص وصفات ومقومات معيّنة

تؤهله للقيام بهذا الدور الهام والخطير. ومن بين هذه الشروط والخصائص والمقومات يمكن أن نشير في إيجاز بالغ إلى ما يلي:

أ - أن يتخذ من التراث الإفريقي الأصيل، ومن الثقافة ومن الإسلام بالنسبة للأفارقة المسلمين وما فيها من قيم مبثوثة ومبادئ إنسانية لها قيمة توجيهية في الحياة، مصادر أساسية لفلسفته والمبادئ والمنطلقات العامة التي ينطلق منها لتحديد أهدافه وسياساته واستراتيجياته، واختيار محتويات مناهجه وبرامجه، واختيار طرائقه وتحديد خدماته، وذلك بالإضافة إلى مصادر أخرى كثيرة ينبغي أن يستفيد منها التعليم الإفريقي في بناء فلسفته. ويتأتى في مقدمتها العلوم النفسية والتربوية والاجتماعية والعلوم السلوكية والإنسانية بصورة عامة، ومتطلبات الحياة الحديثة وكل ما هو صالح ونافع ومناسب للحياة الإفريقية في الثقافات والمجتمعات الأخرى. فبالإضافة إلى الاعتماد على المصادر الذاتية في بناء فلسفة التعليم الإفريقي؛ فإنّه لا بد لهذا التعليم في بناء فلسفته من التفتح على جميع الثقافات والحضارات الخارجية، والاستفادة من كل ما هو صالح ونافع من معطياتها، ومن نبذ التعصب بجميع أنواعه العرقية واللونية والقبلية والطائفية والقومية والفكرية والأيديولوجية.

ب - أن يؤكد في فلسفته وأهدافه وسياساته واستراتيجياته ومخططاته ومحتويات مناهجه وإدارته، والعلاقات السائدة فيه، القيم الديمقراطية والإنسانية الأصيلة التي تعلي من شأن كرامة الفرد والمواطن الإفريقي ومن قيمته في الحياة، وتؤكد حقه في الأمن والتقدير والاحترام وتأكيد الذات، وفي المعاملة العادلة، وفي الفرص المتكافئة مع غيره من المواطنين، وفي حرية الرأي والتعبير والحركة، وفي المشاركة الإيجابية الحرة في شؤون مجتمعه، وتعترف بالفروق الفردية بين الناس وبالتنوع الثقافي والعرقي واللغوي في المجتمع. إلى غير ذلك من خصائص الديمقراطية بوصفها طريقة وأسلوب في الحياة.

جـ - أن يهتم في أهدافه بتكوين الشخصية المتكاملة والمتوازنة في نموها، والقادرة على تحمل مسؤولياتها في تنمية مجتمعها الإفريقي والتي تجمع بين العلم والإيمان، وبين العلم والعمل، وبين الفكر والتطبيق، وبين الاهتمام

بمصالحها الفردية، والاهتمام بمصالح المجتمع الذي نعيش فيه، وبين الأصالة والتجديد في أفكارها واتجاهاتها، وبين المحافظة على الهوية الإفريقية وما يرتبط بها من قيم وعادات وتقاليد أصيلة، والتفتح الواعي والمتبصر على كل ما هو نافع ومفيد في العالم الخارجي، وبين قبول التنوع الديني والثقافي واللغوي والعرقي في المجتمع الإفريقي، والإيمان بالوحدة في الهوية الثقافية الإفريقية العامة، والإسهام الفعال في تأكيد وتحقيق هذه الوحدة.

د ـ أن يربط في مناهجه ومناشطه المختلفة دراسة التراث بالواقع المعاش، والحياة الحاضرة، ويختار من هذا التراث ما يتمشى مع الواقع ويخدمه ويفيد منه ويوجه تطوره المستقبلي، لأن الواقع لا يستطيع أن يستوعب من التراث إلاّ ما كان ملائماً ونافعاً له. كذلك لا بد للتعليم الإفريقي من أن يربط في مناهجه وبرامجه الفكر بالواقع المادي والمعنوي للمجتمع الإفريقي وللعالم الخارجي المحيط به، لأن الفكر الذي لا يرتبط بالواقع، ولا يأخذ في حسبانه الظروف الموضوعية الملموسة لهذا الواقع، ولا يوجه إلى تغيير وتطوير هذا الواقع إلى ما هو أفضل وإلى العمل النافع، ولا يدفع إلى العمل الجاد والخلق والإبداع والتطور المستمر هو فكر ناقص. كذلك لا بد لهذا التعليم من إحداث التوازن المرغوب بين الدراسات التراثية والإنسانية والعلوم الطبيعية والتطبيقية، وبين النظرية والتطبيق.

هـ ـ أن يؤكد في طرائقه وأساليبه الحرص على إشراك المتعلم في العملية التعليمية، وعلى تنمية قدراته على الخلق والإبداع والتفكير العلمي المستقل، وعلى الجدل العلمي الموضوعي والحوار الحر الموضوعي البعيد عن العنف، وعلى التوفيق لا التلفيق بين المواقف والآراء المختلفة، وعلى الغوص في دراسة الظواهر، ومحاولة الوصول من وراء ذلك إلى بواطن الأمور، ومعرفة كهنها، وعلى تحليل الواقع تحليلاً يهدف إلى الكشف عن بُنيته وإلى استخراج ثوابته ومتغيراته، وعلى ربط الفكر بالواقع والتطبيق العملي وعلى التعلم الذاتي. وأن يؤكد أيضاً على القدوة الحسنة، ويراعي الفروق الفردية بين المتعلمين، ويأخذ بمبادئ الديمقراطية والعلاقات الإنسانية والتعاون والشورى في إدارته وفي ضبط

النظام في مؤسساته، ويأخذ بجميع مبادئ التربية الحديثة، لكن بدون أن يفتقد نقطة البدء، ودون أن ينفصل عن ثوابت ثقافته الأصلية، وعن الطابع المميّز لهويته الإفريقية.

المراجع

1 ـ د. إحسان عباس، «الأصالة في الثقافة القومية المعاصرة»، في وقائع ندوة: القومية العربية والإسلام. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1981، ص441 ـ 459.

2 ـ د. أحمد الشرباصي، موسوعة أخلاق القرآن. بيروت: دار الرائد العربي، 1971.

3 ـ أحمد مختار أمبو، «المشكلات العالمية واتجاهات خطة اليونسكو متوسطة الأجل: 1974 ـ 1989»، مجلة التربية الجديدة. السنة التاسعة، العدد السادس والعشرون (أغسطس، 1982 ـ 1983)، ص4 ـ 55.

4 ـ أنور الجندي، الأصالة. تونس: دار بو سلامة للطباعة والنشر والتوزيع، (بد. ت).

5 ـ د. حسن حنفي، «الأصالة والمعاصرة»، مجلة المستقبل العربي، السنة الرابعة، العدد التاسع والعشرون، (يوليو 1981)، ص129 ـ 138.

6 ـ حلمي شعراوي، «قراءة جديدة لوقائع العلاقات بين حركتي التحرر الوطني العربية والإفريقية» مجلة المستقبل العربي، السنة الثانية، العدد العاشر، (نوفمبر 1979) ص60 ـ 95.

7 ـ د. سعدون حمادي، «الوحدة ومبدأ النضال: الوطن العربي وإفريقية»، مجلة المستقبل العربي. السنة الثانية، العدد العاشر، (نوفمبر 1979)، ص103 ـ 113.

8 ـ د. سليمان كيجوندو، «الاستعمار الثقافي في إفريقية (جنوب الصحراء)» في وقائع ندوة: العلاقة بين الثقافة العربية والثقافات الإفريقية. تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1985، ص138 ـ 141.

9 ـ د. طاهر حمدي كنعان، «البعد الاقتصادي للعلاقات العربية الإفريقية المعاصرة»، مجلة المستقبل العربي، السنة السادسة، العدد الثالث والخمسون (يوليو 1983)، ص64 ـ 77.

10 ـ د. عبد اللّه عبد الدايم، «المسألة الثقافية بين الأصالة والمعاصرة»، في وقائع ندوة: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987، ص687 ـ 714.

11 ـ د. عبد العزيز كامل، «العروبة والحضارات الإفريقية في منظور جديد» في:

محاضرات الموسم الثقافي لمعهد الدراسات والبحوث الإحصائية ومركز الحاسب العلمي، في العام الجامعي 71/ 1972. القاهرة: المعهد المذكور، 1971، ص47 ـ 87.

12 ـ د. عبد القادر يوسف، دراسات في إعداد وتدريب العاملين في التربية. الكويت: دار السلاسل، 1987.

13 ـ د. عبد الحسن زلزلة، «محاولة لتقييم التعاون العربي الإفريقي وآفاقه»، مجلة المستقبل العربي. السنة الثالثة، العدد الخامس عشر، (مايو 1980)، ص58 ـ 67.

14 ـ محمد أبو زهرة، الوحدة الإسلامية. بيروت: دار الرائد العربي، 1978.

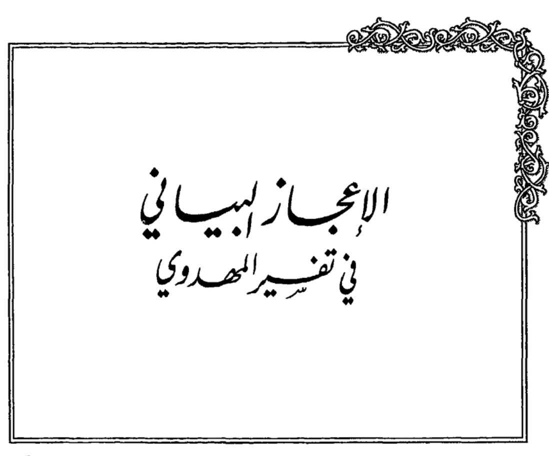
15 ـ د. محمد عابد الجابري، «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟»، في وقائع ندوة: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987، ص29 ـ 58.

16 ـ د. محمد عزيز الجباني، «تعليقه على محاضرة د. الطيب تيزيني، التي كانت بعنوان: إشكالية الأصالة والمعاصرة في الوطن العربي» في ندوة التراث السالفة الذكر، صفحات التعليق: ص99 ـ 110.

17 ـ د. محي الدين صابر، «العلاقة بين الثقافة العربية والثقافات الإفريقية» في وقائع ندوة العلاقة بين الثقافة العربية والثقافات الإفريقية، مرجع سبق ذكره، ص7 ـ10.

18 ـ فرانسوا بيرو، فلسفة لتنمية جديدة. (مترجم عن الفرنسية)، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1982.

19 ـ د. يوسف الخليفة أبو بكر، «أثر الحرف العربي على اللغات الإفريقية»، في ندوة: العلاقة بين الثقافة العربية والثقافات الإفريقية. مرجع سبق ذكره، ص167 ـ180.



د. حميد مسعود الطوير
كلية الدعوة الإسلامية - طرابلس

وجه المفسرون الأوائل عنايتهم وهم يكشفون عن معاني الآيات القرآنية إلى توضيح غريب الألفاظ القرآنية وتراكيبها، ولم ينصرفوا إلى كشف الأسرار البلاغية؛ لأن الحدس البلاغي كان قائماً في نفوس المتلقين للذكر الحكيم في تلك الأزمنة، ولكنه صار يضعف كلما ابتعد المسلمون عن استعمال اللغة الفصيحة والدليل على ذلك تفسير يحيى بن سلام المتوفى عام 200هـ الذي نقل جهود المفسرين المشارقة إلى الغرب الإسلامي؛ حيث لم يتعرض في تفسيره لذكر الأسرار البلاغية، بينما وجه أحمد بن عمار المهدوي(*) المتوفى سنة

(*) هو أحمد بن عمار المهدوي التميمي ولد بالمهدية وقرأ على محمد بن سفيان ت(415هـ) ورحل إلى المشرق وحج ثم رجع إلى بلاده ودرّس بها وشاع صيته في الآفاق وانتقل في حدود سنة 430 إلى الأندلس وذلك بعد أن اكتمل تكوينه وتأخرت سنه وأقام بها إلى أن توفي سنة 440هـ. =

440هـ بعض عنايته إلى المنحى البلاغي في تفسيره «التفصيل لعلوم التنزيل»[1] الذي لخصه في مصنفه «التحصيل لفوائد التفصيل»[2]. فللمهدوي جهد بيّن في هذا المجال على الرغم من ظهوره في زمن لم يكتمل فيه تدوين المصطلحات البلاغية.

والمنهج الذي اتبعه المهدوي في التحصيل يقوم على البدء بذكر الآية المراد تفسيرها، ويذكر إذا كانت منسوخة أم لا، ويبين ما فيها من أحكام، ثم يتابع شرحه لها، فيورد ما سيق في فضائلها، ثم ينتقل مباشرة إلى تفسير السورة مقسمة إلى مجموع آيات. وهو لا يلتزم فيما ينقل من أقوال بذكر السند بل يثبته حيناً ويرسله أخرى بقوله «وقيل».

ثم يتعرض للقراءات[3] والإعراب ويشير في بعض الآيات إلى المناحي البلاغية التي هي مدار هذا البحث.

= انظر ترجمته في شجرة النور الزكية ص108 بغية الوعاة 1/ 351.

(1) أود أن أشير أن للمهدوي تفسيرين للقرآن الكريم فقد وضع أول الأمر تفسيره الكبير التفصيل لعلوم التنزيل والجزء الأول منه مخطوط بالمكتبة الوطنية بباريس تحت رقم 594. ويوجد جزء منه في مكتبة الجامع الكبير بصنعاء تحت رقم 100. وقطعة منه في خزانة القرويين بفاس رقم 42.
أما كتاب التحصيل لفوائد التنزيل فقد ذكر ابن بشكوال في الصلة أنه مخطوط الزاوية الحمزاوية بالمغرب تحت رقم 199. ويوجد جزء منه بالمكتبة الوطنية بتونس مصور تحت رقم 21847. وقد تمكنت من الاطلاع على هذه النسخة الأخيرة وحاولت أن أجمع منها ما يبرهن على جهود المهدوي في دراسة إعجاز القرآن وبلاغته، كما أن جزءاً من كتاب التحصيل مخطوط بالخزانة الوطنية المغربية بالرباط تحت رقم 89 خطه جميل قريب من الأندلسي وليس فيه تاريخ لكتابته والموجود منه جزء واحد يبتدىء من سورة الكهف إلى آخر القرآن ويوجد المجلد الثاني منه بالمكتبة الظاهرية بدمشق رقم (21450).

(2) التحصيل هو اختصار لكتابه التفصيل الذي أدخله معه إلى الأندلس وقيل إن تأليف هذا المختصر كان بسبب عدم الإقبال عليه في الأندلس والتشكيك في علمه وذكر بعض المؤرخين أنه قدم كتابه هذا إلى الوالي «الموفق» فطلب إليه اختصاره وقد سجّل المهدوي ذلك في مقدمة التحصيل.
انظر، التحصيل ص2، أنباه الرواة للقفطي 1/ 92، الصلة لابن بشكوال 1/ 88.

(3) للمهدوي مصنفات عديدة في علم القراءات منها الهداية في القراءات السبع أورده القاضي عياض ت544هـ في مروياته والكفاية في شرح مقاري الهداية وكتاب التيسير في القراءات وقيل إنهما كتابان صغير وكبير وبيان السبب الموجب لاختلاف القراءات وكثرة الطرق والروايات ـ =

يقول في مقدمة كتابه التحصيل «ثم أقول الإحكام والنسخ فأقولهما ثم أذكر التفسير فأذكره ثم أقول القراءات فأذكرها ثم أقول الإعراب والتوجيه فأذكره»[4].

وقد لاحظت أن المهدوي لم يتعرض لقضية الإعجاز القرآني لأنها لم تكن مثار بحث في بيئته ولكنه عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ﴾ [سورة يس، الآية: 69].

ألمح إلى قضية الإعجاز وأومأ إليها من طرف خفي فقال: «وجعل اللّه ذلك علماً من أعلام النبي ﷺ لئلا تدخل الشبهة على من أرسل إليه فيظن أنه قوي على القرآن بما في طبعه من القوة على إنشاء الشعر»[5].

وتعرض المهدوي للوحدة المعنوية بين آيات القرآن الكريم التي يرى أكثر البلاغيين والمفسرين أنها مظهر من مظاهر الإعجاز في كتاب اللّه فعلى الرغم من تباعد نزول الآيات في الزمن واختلاف المناسبات إلا أن المتفحص لكتاب اللّه يجد فيه الآيتين المتلاصقتين كل واحدة لقف للأخرى وهما صنوان متآخيان.

ويسوق المهدوي بعض الشواهد بعلم المناسبة بين آيات القرآن الكريم منها عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱبْنَىْ ءَادَمَ بِٱلْحَقِّ﴾ [سورة المائدة، الآية: 27]. وجه اتصال هذه الآية بما قبلها التنبيه من اللّه عز وجل على أنه ظلم اليهود ونقضهم ما نقضوا من العهود كظلم أحد ابني آدم لأخيه، وفي ذلك تبكيت لمن خالف الإسلام وتسلية للنبي ﷺ[6].

وفي آية أخرى وهو يفسر معنى خلة إبراهيم بيّن وجه التناسب بين قوله

= توجد مصورة لهذا المخطوط بمكة المكرمة مجاميع قراءات رقم 26. وله كتاب في القراءات يسمى الموضوح في تعليل القراءات مخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم 139ق.

(4) انظر كتاب التحصيل في مختصر التفصيل ص1 وما بعدها ـ الخزانة العامة بالرباط رقم 89ق.

(5) التحصيل لفوائد التفصيل نسخة مصورة بالمكتبة الوطنية بتونس تحت رقم 21847 ـ ص3.

(6) المهدوي وجهوده في التفسير والقراءات ـ سعيد الفلاح ـ رسالة لنيل درجة دكتوراه الدولة رقم 25 من الكلية الزيتونية تونس ص310.

تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ [سورة النساء، الآية: 125] وما بعدها وقوله عقب هذا ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [سورة النساء، الآية: 126].

معناه إنما اتخذ إبراهيم خليلاً لحسن طاعته لا لحاجته لأنه له ما في السموات وما في الأرض»[7].

وقد يكون ارتباط الآيتين لمعنى يبرزه هذا الاتصال وهو ما أشار إليه المهدوي عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 145]. «وجه بيان مجيئها بعد قوله تعالى: ﴿وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 144]. هو إيصال وعد بوعيد»[8].

وأدرك صاحب التفصيل دقة التعبير في الألفاظ القرآنية مما جعله يكشف عن الفروق المعنوية بين الألفاظ المتقاربة في المعنى، كإيضاحه الفرق بين البخل والشح عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ﴾ [سورة الحشر، الآية: 9].

قال جعل بعض أهل اللغة الشح أشد من البخل، والبخل أن يبخل الإنسان بما في يديه، والشح أنه يشح بما في أيدي الناس»[9].

ويبرز المهدوي السر في التعبير ببعض أسماء الإشارة في موضع، وبآخر في موضع، ويقول عند تعرضه لتفسير قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا﴾ [سورة الزخرف، الآية: 72].

«أشار عز وجل إلى الجنة[10] بتلك، وإلى جهنم هذه ليخوف بجهنم ويؤكد التحذير منها، وجعلها بالإشارة القريبة كالحاضرة التي ينظر إليها»[11].

وهو يشير بذلك إلى قوله تعالى: ﴿هَٰذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ﴾ [سورة الرحمن، الآية: 43].

---

(7) نفسه ص313.

(8) نفسه ص314.

(9) المهدوي وجهوده في التفسير والقراءات ص118.

(10) بين سر التعبير عن الإشارة إلى جهنم بهذه ولم يوضح سر الإشارة إلى الجنة بتلك الذي هو دليل رفعة الشأن وعلو المنزلة.

(11) التحصيل ص67.

وكما هو الحال في أسماء الإشارة يورد مسألة نيابة حروف الجر بعضها عن بعض فقال عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِم﴾ [سورة الحديد، الآية: 12].

«قيل إن الباء بمعنى عن والمعنى يسعى نورهم بين أيديهم وعن أيمانهم»[12] ولا أميل إلى أن الباء بمعنى عن في هذه الآية؛ لأن الباء تدل على الإلصاق والمعنى فنورهم متصل بهم، وعن فيها معنى المجاوزة. والمراد من الآية أن نورهم متصل بهم ليس منفصلاً عنهم.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ﴾ [سورة نوح، الآية: 4] يقول «من لبيان الجنس وقيل للتبعيض وقيل هي بمعنى عن» ثم يرد بعض هذه الآراء «ولا يصح كونها زائدة لأن من لا تزاد في الواجب وفي كونها ههنا لبيان الجنس نظر بعد إذ لم يتقدم جنس يبين»[13] فهو يرجح أنها للتبعيض.

ويرجح ابن عطية أنها للتبعيض فيقول: «ذلك أنه لو قال يغفر لكم ذنوبكم لعم هذا اللفظ ما تقدم من الذنوب وما تأخر عن إيمانهم، والإسلام إنما يجبّ ما قبله فهو بعض من ذنوبهم»[14].

واهتم المهدوي بالتقديم والتأخير بين الألفاظ والعبارات القرآنية الذي نوه به عبد القاهر الجرجاني بقوله: «هو باب كثير الفوائد جمّ المحاسن واسع التصرف بعيد الغاية لا يزال يفتر لك عن بديعة ويقضي بك إلى لطيفة»[15].

وقد أبرز المهدوي التقديم والتأخير في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ وَفَرِحُوا۟ بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [سورة الرعد، الآية: 26].

«قد فرح المشركون بتوسعة الرزق عليهم في الدنيا، ولم يعلموا أن متاعها قليل لو قورن بمتاع الآخرة وقوله «وفرحوا بالحياة الدنيا» معطوف على قوله

---

(12) نفسه ص106.

(13) التحصيل ص146.

(14) المحرر الوجيز جـ16 ص121.

(15) دلائل الإعجاز ص80.

﴿وَيُفْسِدُونَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [سورة الرعد، الآية: 25]. وفي الكلام تقديم وتأخير»[16].

فهو يرى أن أصل التقدير ويفسدون في الأرض وفرحوا بالحياة الدنيا أولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر وما الحياة الدنيا في الآخرة إلا متاع ـ ولا يخلو هذا التقدير من تكلف لأنه لا يوثق الصلة بين الدلالة على أن مشيئة الله في توسعة الرزق وتضييقه ليست دليلاً على سعادة المرء، لأنها من متاع الحياة الدنيا الذي يفرح به الكافرون.

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا﴾ [سورة النساء، الآية: 128]. أوضح السر في تقديم النشوز فقال «ذكر الإعراض بعد النشوز على أن النشوز البغض والإعراض الموجدة من غير بغض»[17] فعبَّر بالتدني من الأعلى إلى الأدنى لا بالترقي من الأدنى إلى الأعلى.

وقد فسر ابن عطية النشوز بتفسير بليغ واتفق مع المهدوي في الفرق بين النشوز والإعراض فقال: «النشوز الارتفاع بالنفس عن رتبة حسن العشرة، والإعراض أخف من النشوز»[18].

وأشار المهدوي إلى التقديم والتأخير في قوله تعالى: ﴿فَلِذَٰلِكَ فَٱدْعُ وَٱسْتَقِمْ﴾ [سورة الشورى، الآية: 15].

«قيل في الكلام تقديم وتأخير والمعنى كبر على المشركين ما تدعوهم إليه، فلذلك فادع واستقم. والفاء على هذا القول بمعنى إلى»[19] وهذا التأويل فيه نظر، وذلك لبعد ما بين الآيتين، ولأن المعنى يستقيم دون الحاجة إلى هذا التكلف البعيد.

وقد يفرض عليه سبك المعنى أن يجد في بعض الآيات تقديماً وتأخيراً

---

(16) التفسير واتجاهاته بأفريقيا ـ د. وسيله بلعيد ـ رسالة لنيل درجة دكتوراه الدولة من الكلية الزيتونية بتونس تحت رقم 26، ص229.

(17) المهدوي وجهوده في التفسير والقراءات ص301.

(18) المحرر الوجيز جـ4 ص270.

(19) التحصيل ص53.

كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ﴾ [سورة الممتحنة، الآية: 1] فيقول: ـ

«في الكلام تقديم وتأخير والتقدير لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء إن كنتم خرجتم جهاداً في سبيلي وابتغاء مرضاتي فلا تلقوا إليهم بالمودة»[20].

ولقد اشتمل تفسير المهدوي على إيضاح الإيجاز الوارد في بعض آيات القرآن الكريم. وقد عرف ابن قتيبة الإيجاز بقوله «جمع الكثير من معانيه في القليل من ألفاظه»[21].

وقد سبقه الجاحظ فأورد ملاحظة لطيفة في باب الإيجاز والإطناب فقال «ورأينا اللّه تبارك وتعالى إذا خاطب العرب أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحي والحذف، وإذا خاطب بني إسرائيل أو حكى عنهم جعل الكلام مبسوطاً، وذلك لأن الإعراب لأميتهم يعتمدون على الذاكرة فيناسبهم الكلام الموجز، ويغني فيهم لمح القول»[22].

ويقصد الجاحظ بذلك أن القرآن الكريم يناسب أسلوب خطابه حال المخاطبين، فيجعل لكل طائفة ما ينسجم مع حالها من أسلوب.

وقد ساق المهدوي في تفسيريه شواهد لإيجاز الحذف في القرآن الكريم من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَهُۥ مَا سَكَنَ فِى ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ [سورة الأنعام، الآية: 13]. فقال: ـ «يعني ما سكن وما تحرك فحذف كما قال ﴿سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ﴾ [سورة النمل، الآية: 81][23].

ويسمي السيوطي هذا النوع من الحذف الاكتفاء، وهو أن يقتضي المقام ذكر شيئين بينهما تلازم وارتباط فيكتفي بأحدهما عن الآخر لنكتة»[24].

وأشار المهدوي إلى حذف المفعول في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱتَّخَذْتُمُ ٱلْعِجْلَ﴾

---

(20) التحصيل ص120.

(21) تأويل مشكل القرآن ـ ابن قتيبة ص1.

(22) كتاب الحيوان ـ جـ1 ص46.

(23) المهدوي وجهوده في التفسير والقراءات ص305.

(24) معترك الإقران جـ1 ص242.

[سورة البقرة، الآية: 92] فقال: «إن المفعول الثاني لاتخذتم محذوف وتقديره اتخذتم العجل إلٰها»[25] ومن أنواع الحذف حذف جواب القسم ولكن بشرط أن يكون السياق السابق أو اللاحق دالاً عليه. ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿صٓ وَٱلْقُرْءَانِ ذِى ٱلذِّكْرِ﴾ [سورة ص، الآية: 1].

فنقل المهدوي عن بعضهم قوله: «الجواب محذوف وهو لتبعثن أو نحوه، روى معناه عن قتادة وغيره»[26].

ويورد بعض الشواهد لحذف جواب الشرط وهو كثير في القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ يَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ إِذْ يَرَوْنَ ٱلْعَذَابَ﴾ [سورة البقرة، الآية: 165]. «جواب لو محذوف، وفي حذف الجواب معنى المبالغة»[27].

وهذا النوع من الإيجاز يسميه ابن البناء المراكشي الاكتفاء «ويفسره بأنه يكتفى بأحد المتلازمين عن الآخر فيحذف الجواب في الشرطيات»[28] وقد يورد المهدوي الحذف في القرآن الكريم مستدلاً عليه برأي النحويين قبله، فعل ذلك وهو يفسر قوله تعالى حكاية عن فرعون: ﴿وَهَٰذِهِ ٱلْأَنْهَٰرُ تَجْرِى مِن تَحْتِىٓ ۖ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [سورة الزخرف، الآية: 51]. فنقل رأي الأخفش بأنه في الكلام حذف، أو المعنى أفلا تبصرون أم تبصرون.

وقدر الخليل وسيبويه أفلا تبصرون أم أنتم بصراء، لأنهم إن قالوا له أنت خير كانوا عنده بصراء[29].

ويتضح من هذا المثال خلود المهدوي إلى النحو في توجيه بعض المعاني البلاغية مسهلاً الطريق لمن جاء بعده من المفسرين والبلاغيين الذين انطلقوا من النحو في توجيه البلاغة، وكان على رأسهم عبد القاهر الجرجاني.

---

(25) التفسير واتجاهاته بأفريقيا ص230.
(26) التحصيل ص19.
(27) المهدوي وجهوده في التفسير ص305.
(28) الروض المريع ص143.
(29) التحصيل ص64.

ويربط المهدوي بين تقدير الحذف والقراءات كما في قوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَخِصِّمُونَ﴾ [سورة يس، الآية: 49]. فيقول: «من قرأ يخصمون جاز أن يكون المعنى يخصم بعضهم بعضاً، وحذف المضاف، وجاز أن يكون المعنى يخصمون مجادلهم عند أنفسهم فحذف المفعول»[30] فهو يستعين بالقراءات في إظهار نوع من الأنواع البلاغية المعنوية.

وتناول في تفسيره الإطناب، وهو مذهب من مذاهب الكلام عند العرب ولقد نزل القرآن الكريم بلغتهم. فالإطالة لإيضاح الفكرة، والإطناب لتقريرها في ذهن السامع لا يعد فضولاً، بل هو فنّ بلاغي ينبغي للمتكلم مراعاته حتى يكون أسلوبه بليغاً، والخبير بمفاصل القول هو الذي يتصرف فيختصر تارة إذا أراد التخفيف، ويطيل تارة إذا أراد التوكيد، فيعطي لكل مقام مقالاً، ويأتي كلامه مطابقاً لمقتضى الحال وحاجات المخاطبين.

إن التكرار عادة يفيد الملل، وهو في عبارات القرآن يزيدها قوة في المعنى وإحكاماً في السبك، وقد أورد المهدوي شواهد على الإطناب منها عند تعرضه بتفسير سورة الكافرون قال: «وتكرر ما تكرر فيها ليس بتكرير في المعنى ولا في اللفظ سوى موضع واحد منها، فإنه يتكرر من اللفظ دون المعنى، والمعنى لا أعبد ما تعبدون في الحال، ولا أنتم عابدون ما أعبد في الحال، ولا أنا عابد ما عبدتم في الاستقبال، ولا أنتم عابدون ما أعبد في الاستقبال فقد اختلف اللفظ بين قوله لا أعبد، وقال بعده ولا أنا عابد، وتكرر ولا أنتم عابدون ما أعبد في اللفظ دون المعنى»[31].

فهو ينكر التكرار اللفظي في القرآن الكريم ويقرر التكرار المعنوي المؤكد للمعنى والمقرر للفكرة.

وقد خالفه القرطبي في ذلك فقال: «إن وجه التكرار في سورة الكافرون

(30) نفسه ص5.

(31) المهدوي وجهوده في التفسير والقراءات ص297.

للتأكيد في قطع أطماعهم» فهو يؤيد رأيه بقوله: «لقد نزل القرآن بلسان العرب ومن مذاهبهم التكرار وإرادة التأكيد والإفهام»[32].

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾ [سورة المرسلات، الآية: 15].

الموهمة بالتكرار يقول المهدوي: «ليس بتكرار لأن كل واحد منها على أثر شيء غير الشيء الآخر، فالمعنى ويل للمكذبين مما تقدم ذكره»[33].

ويتعرض لزيادة لا في بعض آيات القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿۞ فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ﴾ [سورة الواقعة، الآية: 75].

فيقول: «المعنى فأقسم، قاله سعيد بن جبير» أي إن المنفي محذوف تقديره: لا صحة لما يقول الكفار ثم ابتدأ أقسم.

ومثله قول الفراء: «هي نفي، والمعنى ليس الأمر كما تقولون ثم استأنف أقسم».

«وقيل هي بمعنى ألا للتنبيه، وقيل هي بمنزلة لا التي تزاد قبل القسم كقول القائل لا والله ما حكمت فلاناً»[34].

ويعرض الزمخشري عدة أقوال في (لا) فيقول لا مزيدة ومؤكدة، مثلها في قوله تعالى: ﴿لِّئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [سورة الحديد، الآية: 29].

وقرأ الحسن فلا قسم ومعناه فلاناً أقسم واللام لام الابتداء دخلت على جملة اسمية ثم حذف المبتدأ ولا يصح أن تكون اللام لام القسم»[35].

فالزمخشري في هذا الموضع كالمهدوي يترك ترجيح رأي بعينه في معنى لا الواردة في الآية لكن أبا حيان الأندلسي يقول مرجحاً أحد الآراء: «والأولى

(32) الجامع لأحكام القرآن جـ20 ص226.
(33) التحصيل ص168.
(34) التحصيل ص163.
(35) الكشاف جـ4 ص58.

عندي أنها لام أشبعت فتحتها فتولدت منها ألف كقوله: أعوذ بالله من العقراب، وهذا وإن كان قليلاً فقد جاء نظيره في قوله: ﴿فَٱجْعَلْ أَفْئِيدَةً مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾[36] [سورة إبراهيم، الآية: 37].

ولما كان التذييل ضرباً من الإطناب الذي يقع به تقرير المعنى لم يهمله المهدوي، ولقد كان الإحساس بالتناسب بين الآية وما تمنيتم به قد ظهر مبكراً. أخرج ابن أبي حاتم من طريق الشعبي عن زيد بن ثابت قال أملى رسول الله ﷺ هذه الآية: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ﴾ إلى قوله: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ قال معاذ بن جبل فتبارك الله أحسن الخالقين» فضحك رسول الله ﷺ فقال معاذ ممّ ضحكت يا رسول الله قال بها ختمت»[37].

وحكي أن أعرابياً سمع قارئاً يقرأ قوله تعالى: ﴿فَإِن زَلَلْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْكُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ﴾ [سورة البقرة، الآية: 209] فاعلموا أن الله غفور رحيم ولم يكن يقرأ القرآن فقال: إن كان هذا كلام الله فلا يقول كذا. ومر بهما رجل فقال: كيف تقرأ هذه الآية فقال الرجل: فاعلموا أن الله عزيز حكيم فقال: هكذا ينبغي الحكيم لا يذكر الغفران عند الزلل لأنه إغراء عليه»[38].

وحكى القرطبي أن كعب الأحبار لما أسلم كان يتعلم القرآن وذكر القصة[39].

وقد أورد الدكتور أحمد أبو زيد المصطلحات التي وصفها علماء البلاغة ألقاباً لأضرب التناسب المعنوي في خواتم الآيات، وأكد أن هذه التفريعات أدت إلى الإكثار من الأبواب البديعية من جهة، وإلى الضمور في الكشف عن أسرار البلاغة في التذييلات القرآنية، فهو يرى «أنه للتخلص من هذه المساوىء والتخفيف من تلك التعددية السلبية في المصطلحات يقترح استعمال مصطلح

(36) وردت الياء بعد الهمزة من كلمة (أفئدة) على قراءة هشام انظر البحر المحيط جـ8 ص213.
(37) الإتقان 3/ 303.
(38) نفسه 3/ 303.
(39) الجامع لأحكام القرآن 3/ 24.

واحد لهذا الفن البديعي القرآني وهو «التعقيب»، ويعني الجزء أو المقطع الذي يأتي في ختام الآية القرآنية متضمناً معنى مناسباً لمعناها» ويرى أنه سلك طريق ابن الزبير والسجلماسي في هذا المجال»[40].

ومن الشواهد التي أوردها المهدوي على التعقيبات القرآنية قوله تعالى: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [سورة المائدة، الآية: 118]. فعلل سر التعقيب بقوله العزيز الحكيم فقال: «ومعنى العزيز الحكيم في هذا الموضع أنك العزيز الذي لا يمتنع عليك ما تريده من عذابهم والمغفرة لهم الحكيم بما تفعله بهم»[41].

قال القرطبي: «لم يقل الغفور الرحيم لأن مزجه على التسليم، ولأن في ذكر الغفور تعريضاً للسائل، والكلام لتسليم الأمرين والحكمة تقتضيهما، وكأنه قال: فالمغفرة لا تنقص من عزك ولا تخرج عن حكمتك»[42].

وجاء أبو حيان الأندلسي بعد ثلاثة قرون من المهدوي ليستعين بهذا التخريج على رد شبهة الطاعنين على القرآن في أن قوله تعالى: ﴿فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ لا يناسب قوله: ﴿وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ﴾ وأن المناسب «فإنك أنت الغفور الرحيم» ثم رد على هؤلاء بقوله: «إنه لا يحتمل إلا ما أنزله الله تعالى ومتى نقل إلى ما قال هؤلاء ضعف معناه، فإنه يتفرد الغفور الرحيم بالشرط الثاني ولا يكون له بالشرط الأول تعلق. . . فكان العزيز الحكيم أليق بهذا المكان لعمومه، وأنه يجمع الشرطين، ولم يصلح الغفور الرحيم أن يحتمل ما احتمله العزيز الحكيم»[43].

ويضيف ابن جزي رأياً جديداً مفاده أن حازم القرطاجني إمام البلغاء في وقته كان يقف على قوله: ﴿وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ﴾ ويجعل ﴿فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ استئنافاً وجواب إن في قوله: ﴿فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾[44].

(40) التناسب البياني في القرآن ص96 ـ 97.
(41) المهدوي وجهوده في التفسير والقراءات ص311.
(42) الجامع لأحكام القرآن جـ6، ص378.
(43) البحر المحيط جـ4 ص62.
(44) التسهيل لعلوم التنزيل ص171.

ويظهر ما في هذا التخريج من تكلف لا يليق بفصاحة القرآن وإعجازه. وقد خطأ ابن الزبير أصحاب هذا الرأي من وجهين المناسبة والإعراب، وأشار إلى أن المناسبة تقتضيه لئلا يكون في ذلك تعريض في طلب المغفرة لهم فاقتصر على التسليم والتفريق دون الطلب»[45].

واستعان ابن عرفة بآيات من القرآن لتعليل هذا التذييل حيث ورد في تفسيره «لم يقل الغفور الرحيم لأن العزيز هو الذي ينفذ مراده ولا ينفذ فيه مراد أحد، والحكيم هو الذي تضمنه قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [سورة الأنعام، الآية: 124].

وقوله: ﴿وَكَانُوٓاْ أَحَقَّ بِهَا وَأَهۡلَهَاۚ﴾ [سورة الفتح، الآية: 26][46].

وكان ابن الزبير الغرناطي قد أبرز السر في تذييل بعض الآيات بالعزيز الحكيم فقال: «أما وصفه سبحانه بالعزة والحكمة فإنما يرد حيث يراد معنى الاقتدار والاستيلاء والقهر وإحاطة العلم، وإفراده سبحانه بالخلق والأمر والربوبية والتعالي»[47].

ولم يكثر المهدوي من ذكر أنواع الخبر والإنشاء في تفسيريه، وإن كان قد ساق بعض الشواهد المتعلقة بذلك، كورود الإنشاء في صورة خبر، ومنها قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لَنَآ أَن نُّشۡرِكَ بِٱللَّهِ مِن شَيۡءٖ﴾ [سورة يوسف، الآية: 38] قال لفظه الخبر ومعناه النهي»[48].

وقد يرد الخبر على صورة إنشاء في الجملة القرآنية، من ذلك ما أشار إليه المهدوي في تفسير قوله تعالى: ﴿هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ﴾ [سورة الإنسان، الآية: 1] وقد نقل المهدوي عن الكسائي والفراء قولهما إن المعنى قد أتى على الإنسان وحكى عن سيبويه أن هل بمعنى قد»[49].

---

(45) ملاك التأويل جـ1 ص409، 410.

(46) تفسير ابن عرفة جـ1 ص420.

(47) ملاك التأويل جـ1 ص408 ـ 411.

(48) المهدوي وجهوده في التفسير والقراءات ص292.

(49) التحصيل ص163.

وأورد ابن عطية أن هل بمعنى قد وعزا هذا الرأي إلى سيبويه[50].

ويبدو أن ابن عطية قد نقل هذا الرأي عن المهدوي.

وقد تحدد القراءة نوع الجملة من حيث الخبر والإنشاء، ويحصل الاختلاف بين المفسرين تبعاً لتلك القراءات، فمن الشواهد التي يصرفها المهدوي لذلك قوله تعالى: ﴿أَصْطَفَى ٱلْبَنَاتِ عَلَى ٱلْبَنِينَ﴾ [سورة الصافات، الآية: 153].

قال: وجه قراءة الجماعة بالاستفهام والتقرير والتوبيخ. ومن قرأ على الخبر جاز أن يكون المعنى اصطفى البنات على البنين فما تقولون»[51].

ويرى الزمخشري في تخريج قراءة الجمهور أن أَصطفى بفتح الهمزة استفهام على طريق الإنكار والاستبعاد، ثم يعلل قراءة أبي جعفر بكسر الهمزة على الإثبات فيقول: «جعله من كلام الكفرة بدلاً عن قولهم ولد الله، ثم يضعف هذه القراءة بدليل أن الإنكار قد اكتنف هذه الجملة من جانبيها وذلك قوله: ﴿وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾ [سورة الصافات، الآية: 152][52].

وأشار المهدوي في ثنايا تفسيره إلى الفصل والوصل، وأورد شواهد لهما. والوصل هو عطف جملة على أخرى بالواو، والفصل هو ترك هذا العطف[53].

ومما أورده المهدوي عند تفسير قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْأَخِرَةَ وَيَرْجُوا۟ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ۗ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ﴾ [سورة الزمر، الآية: 9].

«قيل إن التخفيف على معنى النداء، كأنه قيل: يا من هو قانت. ولا يحسن الوقف على هذا التقدير على «رحمة ربه»؛ لأن المعنى أمن هو قانت. قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون، فهو متصل. إلاَّ أن يقدر حذفاً فيكون التقدير يا من هو قانت أبشر»[54].

---

(50) المحرر الوجيز جـ16 ص182.

(51) التحصيل ص17.

(52) الكشاف جـ3 ص354.

(53) العمدة جـ1 ص244.

(54) التحصيل ص31.

وقد يورد اختلاف السلف في الفصل والوصل كما في تفسير قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصِّدِّيقُونَۖ وَٱلشُّهَدَآءُ عِندَ رَبِّهِمۡ﴾ [سورة الحديد، الآية: 19]، حيث قال: «مذهب مجاهد وغيره أن الشهداء والصديقين المؤمنون، وأنه متصل. وروي معناه عن النبي ﷺ فلا يوقف على هذا على قوله: «الصديقون» وروي عن ابن عباس وغيره أن الشهداء غير الصديقين، فالشهداء على هذا منفصل عما قبله، والوقف على قوله: والصديقون أحسن. والمعنى والشهداء عند ربهم لهم أجرهم ونور أنفسهم»[55].

وإلى الرأي نفسه ذهب الزمخشري في كشافه حيث قال: «ويجوز أن يكون والشهداء مبتدأ ولهم أجرهم خبره»[56].

ونظراً لأهمية المجاز فقد كان له مجال في تفسير المهدوي ولاسيما أن البلاغيين تنازعوا القول في الإقرار بوقوع المجاز في القرآن وعدم وقوعه.

بينما اتفقت كلمة العلماء على وقوع الحقيقة في القرآن الكريم، بل إن أكثره من الحقائق، والحقيقة عندهم تعني الكلمة المستعملة من أصل وضعها اللغوي.

وقد أنكر الظاهرية المجاز في القرآن لأنهم يأخذون بظاهر الآيات ويعدون ذلك من السلامة في الدين، ودليلهم أن المتكلم لا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا إذا ضاقت به الحقيقة وعجز عن التعبير بها وذلك مستحيل على الله تعالى.

وقد رد السيوطي على هؤلاء وأمثالهم بقوله: هذه شبهة باطلة فلو سقط المجاز من القرآن سقط منه شطر الحسن، فقد اتفق البلغاء على أن المجاز أبلغ من الحقيقة، ولو وجب خلو القرآن من المجاز وجب خلوه من الحذف والتوكيد وتثنية القصص[57].

ومن العلماء المغاربة الذين أكدوا وجود المجاز في القرآن الكريم

---

(55) التحصيل ص107.
(56) الكشاف جـ4 ص65.
(57) الاتقان جـ3 ص109.

عبد الحكيم بن أبي الحسن المراكشي الذي وضع مصنفاً في هذا الشأن سماه «الإيجاز في دلالة المجاز».

ولقد ضاع لسوء الحظ هذا الأثر كما ضاعت غيره من الآثار»[58].

ويعد المهدوي من المفسرين المغاربة الذين يقرون وجود المجاز في القرآن الكريم، وقد اشتمل تفسيره التحصيل على أمثلة لذلك نورد منها ما جاء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ﴾ [سورة الأنعام، الآية: 17].

معناه إن يحل بك الضر فهو مجاز لأن المس من صفات الأجسام[59].

وذكر مثل ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ﴾ [سورة البقرة، الآية: 138].

فقال: «وذكر الصبغ هاهنا اتساعاً ومجازاً»[60].

ومن المجاز أن يسمى الشيء بما يؤدي إليه كما في قوله تعالى: ﴿مَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ إِلَّا ٱلنَّارَ﴾ [سورة البقرة، الآية: 174].

سمي ما أكلوه من الرشا ناراً لأنه يؤديهم إلى النار»[61].

قال الزمخشري معللاً ذلك «لأنه إذا أكل ما يتلبس بالنار لكونها عقوبة عليه فكأنه أكل النار»[62].

وقد تعرض المهدوي للحديث عن المجاز في آية سورة الكهف التي تحدث عنها الكثير من المفسرين.

وهو المقصود بالإرادة في قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [سورة الكهف، الآية: 77]. فقال:

---

(58) مجاز القرآن ـ عز الدين بن عبد السلام ـ ت: محمد مصطفى بن الحاج، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ط1، 1992، ص53.
(59) المهدوي وجهوده في التفسير والقراءات ص286.
(60) نفسه ص284.
(61) نفسه ص115.
(62) الكشاف جـ1 ص329.

«أخبر عن الجدار بالإرادة مجازاً»[63].

قال ابن رشيق مؤكداً المجاز في هذه الآية: لو قلنا لمنكر هذا كيف تقول في جدار رأيته على شفا انهيار؟ لم يجد بداً من أن يقول: يهم أن ينقض أو يكاد أو يقارب فإن فعل فقد جعله فاعلاً ولا أحسبه يصل إلى هذا المعنى في شيء من ألسنة العجم إلا بمثل هذه الألفاظ[64].

وقد استعمل المهدوي بعض المصطلحات البلاغية القديمة كالتدريج يقول في تفسيره لقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ يَنۢبَغِي لَنَآ أَن نَّتَّخِذَ مِن دُونِكَ مِنۡ أَوۡلِيَآءَ﴾ [سورة الفرقان، الآية: 18].

«جواب محمول على المعنى لا على اللفظ لأن من عبد شيئاً فقد تولاه، ومن تولى شيئاً فالمتولى ولي المتولي وهذا يسمى التدرّج»[65].

ومن ذلك ما جاء عند تفسير للآية الكريمة ﴿قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ﴾ [سورة الأعراف، الآية: 26].

حيث قال: «لم ينزل اللباس وإنما أنزل الذي يكون عنه اللباس وهذا يسمى عند أهل العربية التدريج»[66].

ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزۡوَٰجٖ﴾ [سورة الزمر، الآية: 6] فأخبر عن الأنعام بالنزول لأنها تكونت بالنبات والنبات بالماء المنزل، ويظهر في تعبير المهدوي استعماله للصيغ القديمة، إذ لم تتضح اصطلاحات مَن البلاغة في عصره، حيث استعمل التدريج الذي هو المجاز المرسل. وكان للمهدوي اهتمام بالصور البيانية من تشبيه واستعارة وكناية وتعريض.

فتكلم عن التشبيه الذي هو «جعل أحد الشيئين في مقام الشيء الآخر لأمر

---

(63) المهدوي وجهوده في التفسير والقراءات ص286.

(64) العمدة جـ1 ص266.

(65) المهدوي وجهوده في التفسير والقراءات ص287.

(66) نفسه ص288.

مشترك بينهما[67] وهو في ثانيهما أقوى مظهراً[68].

وقد اشتمل تفسيره على أمثلة للتشبيه من القرآن الكريم نورد منها قوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ﴾ [سورة الصافات، الآية: 49].

«قال الحسن شبههن ببيض النعام يكن بالريش من الريح والغبار. وقال سعيد بن جبير: شبههن ببطن البيض قبل أن يقشر وتمسه الأيدي والعرب تشبه المرأة ببيضة النعامة»[69].

وعقد المهدوي مقارنة بين التشبيه الوارد في قوله تعالى: ﴿يَخْرُجُونَ مِنَ ٱلْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ﴾ [سورة القمر، الآية: 7].

والتشبيه في قوله تعالى: ﴿كَٱلْفَرَاشِ ٱلْمَبْثُوثِ﴾ [سورة القارعة، الآية: 4].

فقال: هما صفتان في وقتين مختلفين أحدهما عند الخروج من القبور، يخرجون فزعين لا يهتدون أين يتوجهون فيدخل بعضهم في بعض، فهم حينئذ كالفراش المبثوث. فإذا سمعوا المنادي قصدوه فصاروا كالجراد المنتشر لأن الجراد المنتشر له جهة يقصدها[70].

وهذا الرأي أخذ به الزمخشري في تفسيره ولم يورد سواه حيث قال: الجراد مثل في الكثرة والتموج، ويقال في الجيش الكبير المائج بعضه على بعض جاءوا كالجراد[71].

وتعرض المهدوي لتشبيه المحسوس بالمعقول الوارد في قوله تعالى: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَـٰطِينِ﴾ [سورة الصافات، الآية: 65]. فقال: «شبهها بذلك لأن قبح رؤوس الشياطين متصور في الأنفس، وإن كان غير مرئي ومن ذلك قولهم

(67) المراد بالثاني المشبه به الذي قيس عليه المشبه.
(68) جواهر البلاغة، أحمد الهاشمي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط12 ص247.
(69) التحصيل ص8.
(70) المهدوي وجهوده في التفسير والقراءات ص307.
(71) الكشاف جـ4 ص37.

لكل قبيح هو كصورة الشيطان. وقيل إنما شبه ذلك برؤوس الشياطين لأنه قد علم أنه يشوه خلقهم في النار»[72].

قال أبو عبيدة حينما سئل عن التشبيه الوارد في الآية السابقة «لقد كلم الله العرب على قدر كلامهم أما سمعت امرىء القيس يقول:

أيقتلني والشر في مضاجعي ومستونة زرق كأنياب أغوال

فحدثهم عن الغول وهم لم يروه قط، ولكن لما كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به[73]. فشبه نصال النبل بأنياب الأغوال لما في النفس منها.

وقال ابن رشيق «شبه بما لا يشك أنه منكر قبيح لما جعل الله عز وجل في قلوب الإنس من بشاعة صور الجن والشياطين، وإن لم يروها عياناً فخوفنا الله تعالى بما أعده للعقوبة وشبهه بما تخاف أن تراه»[74].

وفي تشبيه التمثيل[75] تناول المهدوي تفسير قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي ٱلْأَرْضِ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [سورة الرعد، الآية: 17] فأوضح أن هذا مثل ضربه الله للحق في ثباته والباطل في زواله ليعلم أن الباطل وإن قوي وعلا فإنه إلى اضمحلال واندثار كالزبد الذي يذهب جفاء. والماء في الآية هو الحق، والزبد الرابي هو الباطل، والأودية مثل القلوب لأنه يسكنها الماء كما يسكن القلوب، والماء المنزل من السماء مثل القرآن الذي يغمر نفعه كل قلب طيب كما يغمر نفع الماء المنزل كل أرض طيبة، والسيل مثل الأهواء العارضة في القلوب، لأن الهوى يغلب على القلب كما يغلب السيل، والمستقر من الماء مثلٌ لما يستقر في قلب المؤمن من القرآن ينتفع به كما ينتفع بذلك الماء[76].

---

(72) التحصيل ص9.

(73) الجمان في تشبيهات القرآن، ابن ناقيا البغدادي، ت: مصطفى الجويني منشأه المعارف، الإسكندرية ص234.

(74) العمدة جـ1 ص288.

(75) هو الذي يكون وجه الشبه فيه وصفاً غير حقيقي منتزعاً من عدة أمور، انظر مفتاح العلوم للسكاكي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403، 1983م ص346.

(76) التفسير واتجاهاته بأفريقيا 226.

ويشير المهدوي في تفسيريه إلى الاستعارة التي يرى علماء البلاغة أن أول من سبق إليها وأطلق عليها هذا الاسم هو أبو عمرو بن العلاء[77]. ويُعَدُّ الجاحظ أول من عرفها كفن بلاغي حيث قال: الاستعارة هي تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه[78].

وعرف المهدوي الاستعارة عندما تعرض لها في قوله تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ [سورة النساء، الآية: 157].

فقال: «من باب الاستعارة لأنه أريد به تحقيق الأمر. ومعنى الاستعارة أن توضع الكلمة في موضع ما يقرب منها أو ما هو من سببها أو يلابسها بمعنى كالعبارة عن المؤمن بالحي وعن الكافر بالميت وما أشبه ذلك[79].

ويبرز الاستعارة الواردة في قوله تعالى: ﴿وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ شَيۡبٗا﴾ [سورة مريم، الآية: 4]. فيقول هذا من أحسن الاستعارة في كلام العرب والاشتعال انتشار الشيب في الرأس[80].

ويضيف الجرجاني إلى ما قاله المهدوي أن الجمال في الآية ليس في الاستعارة فقط إنماهو ابتداء في التمييز المحول من الفاعل. ففي ذكر الفعل غير مسند لفاعله بل أسند لما هو في موضع الفاعل، ثم ذكر الفاعل الحقيقي بعد ذلك وهو الشيب على أنه تمييز، وفي التعبير بالتمييز بدل الفاعل إشارة إلى سبب إسناد الفعل وسبب ذكر الاشتعال[81].

إن المعنى بهذه الصورة جاء واضحاً، إذ لو قيل اشتعل شيب الرأس لدل على أن الشيب قد بدأ في الرأس أما التعبير بهذه الصورة فيدل على كثرة الشيب

(77) انظر العمدة جـ1 ص181.

(78) الاستعارة نشأتها وتطورها وأثرها في الأساليب العربية، محمود السيد شيخون، ط2، 1404 ـ 1984، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ص6.

(79) التفسير واتجاهاته بأفريقيا ص228.

(80) المهدوي وجهوده في التفسير والقراءات ص116.

(81) دلائل الإعجاز ص75 وما بعدها.

وأنه انتشر في الرأس انتشار النار في الهشيم، فالاستعارة تجسم الأشياء المعنوية وتعرضها في صورة مرئية ملموسة فيكون لها الأثر البالغ في السامعين.

قال أبو حيان: «أخرجه مخرج الاستعارة ثم أسند الاشتعال إلى مكان الشعر ومنبته وهو الرأس، وأخرج الشيب مميزاً ولم يصف الرأس اكتفاء بعلم المخاطب. فمن ثم فصحت هذه الجملة وشهد لها بالبلاغة»(82).

ويتكلم عن الاستعارة التمثيلية الواردة في قوله تعالى: ﴿فَكُنتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَـٰبِكُمْ تَنكِصُونَ﴾ [سورة المؤمنون، الآية: 66].

«أي تتأخرون عن قبول الحق. وهو تمثيل شبه به من رد الحق لأنه يمشي في عمى كما يمشي الذي يمشي القهقرى ولا يدري ما وراءه»(83).

ومن الاستعارة اللطيفة التي استشهد بها المهدوي في التحصيل قوله عند تفسير آية الظهار ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَـٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ﴾ [سورة المجادلة، الآية: 3].

فقد نقل عن بعض العلماء قولهم: «إنما خص الظهر في الظهار دون البطن لأنه موضع الركوب في البهائم، والمرأة مركوبة أذا أغشيت، فكأنه قال ركوبك للنكاح علي حرام كركوب أمي للنكاح. فأقام الظهر مقام الركوب فهو استعارة لطيفة»(84).

ولا يفقد المهدوي الكناية وهو يورد الصور البيانية في العبارة القرآنية، وهي عند أهل البيان «أن يريد المتكلم إثبات معنى فلا يذكره باللفظ الموضوع له من اللغة ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه ورديفه في الوجود فيومئ به إليه ويجعله دليلاً عليه»(85).

---

(82) البحر المحيط جـ6 ص173.

(83) المهدوي وجهوده في التفسير والقراءات ص289.

(84) التحصيل ص111.

(85) انظر دلائل الإعجاز ص52.

وهي عند المتأخرين «لفظ أريد به لازم معناه الحقيقي مع جواز إرادته لذلك المعنى الحقيقي. فالصلة بين المعنى الحقيقي والمجازي في الكناية هي صلة التلازم وهي في الاستعارة صلة التشابه»[86].

وقد أورد المهدوي في تفسيره شواهد للكناية منها عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ﴾ [سورة نوح، الآية: 7].

قال: هو كناية عن العداوة، يقال لبس لي فلان ثياب العداوة[87].

وعند تعرضه لتفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [سورة ق، الآية: 37].

قال: «كنى عن العقل بالقلب لأنه محله»[88].

ويذهب المهدوي إلى ما ذهب إليه مكي بن أبي طالب في الكناية الواردة في قوله تعالى: ﴿وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾ [سورة المائدة، الآية: 75].

فيرى أن في الآية كناية وهي الاحتياج إلى الغائط.

ويذهب ابن رشيق إلى الرأي نفسه وإن لم يصرح باللفظ فقال: «كناية عما يكون عنه من حاجة الإنسان»[89].

ويرد ابن عطية على المهدوي ومكي بقوله: الآية تنبيه على نقص البشرية وعلى حال من الاحتياج إلى الغذاء تنتفي معها الألوهية، وذكر مكي والمهدوي وغيرهما أنها عبارة عن الاحتياج إلى الغائط. وهذا قول بشع ولا ضرورة تدفع إليه حتى يقصد هذا المعنى بالذكر[90].

وقد سبق الجاحظ ابن عطية إلى هذا الرأي حيث قال: كأنهم لم يعلموا أن

---

(86) البيان، عبد الفتاح لاشين، ص260.
(87) المهدوي وجهوده في التفسير والقراءات ص287.
(88) نفسه ص115.
(89) العمدة جـ1 ص268.
(90) سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ـ أ، 1402 ـ 1982، ص158.

مس الجوع وما ينال أهله من الذلة والعجز أول دليل على أنهم مخلوقون حتى يدعوا على الكلام شيئاً قد أغناهم الله عنه[91].

كما أشار المهدوي إلى التعريض القريب من الكناية وهو عبارة عن لفظ استعمل في معناه للتلويح بغيره كقوله تعالى: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾ [سورة الأنبياء، الآية: 63].

وبمرور الزمن صار للتعريض معنى مستقل. فقد عرّفه ابن الأثير بقوله: «هو اللفظ الدال على الشيء من طريق المفهوم لا بالوضع الحقيقي ولا المجازي»[92].

ومن الشواهد التي أوردها المهدوي للتعريض قوله تعالى حكاية على لسان مدين قوم شعيب حينما دعاهم إلى عبادة الله وتوفية الكيل وعدم الإفساد في الأرض ﴿إِنَّكَ لَأَنتَ ٱلْحَلِيمُ ٱلرَّشِيدُ﴾ [سورة هود، الآية: 87].

قيل هو تعريض أرادوا به السب[93]. وقد أشار السجلماسي إلى هذه الآية في حديثه عن التعريض[94].

ولم يتعرض المهدوي في تفسيره إلى أساليب البديع، ولكنه أشار إلى نوع منه وهو الالتفات في القرآن الكريم، فنبه إلى خروج السياق من الغيبة إلى الخطاب والعكس دون أن يعبر عن ذلك بمصطلح الالتفات. والسبب في ذلك راجع إلى أن المصطلح لم يتضح بعد، وكان ابن رشيق قد نقل عن بعضهم بأنه الاعتراض وسماه آخرون الاستدراك[95].

ومن أمثلته ما جاء عند تفسيره الآية الكريمة ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم﴾ [سورة يونس، الآية: 22].

---

(91) المحرر الوجيز جـ5 ص162.
(92) المثل السائر، ابن الأثير، دار نهضة مصر، القاهرة (بدون تاريخ) جـ3 ص56.
(93) المهدوي وجهوده في التفسير والقراءات ص287.
(94) انظر المنزع البديع ص266.
(95) العمدة جـ2 ص45.

قال: حتى إذا كنتم في الفلك يعني السفر وجرين بهم بريح طيبة خروج من الخطاب إلى الغيبة[96].

وإلى المعنى نفسه أشار ابن عطية في الآية السابقة ولكنه أوجد له تعليلاً بارعاً فقال: «خروج من الحضور إلى الغيبة وحسن ذلك لأن قولهم كنتم في الفلك هو بالمعنى المعقول، حتى إذا حصل بعضهم في السفن، والريح إذا أفردت فعرفها أن تستعمل في العذاب والمكروه، ولكنها في البحر لا يحسن أن تكون إلا واحدة متصلة لا نشراً، فقيدت المفردة بالطيب، فخرجت عن ذلك العرف وبرع المعنى[97].

ومن أمثلة الالتفات التي أوردها المهدوي قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَوْ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُونَآ إِلَيْهِ﴾ يجوز أن يكون على الخروج من الخطاب إلى الغيبة[98].

وبعد أن عرضت جهود المهدوي في إبراز إعجاز القررن وبلاغته، واقتبست شواهد من تفسيره، وإن لم تكن كثيرة فهي مثيرة، يمكن في نهاية هذا المبحث استخلاص النتائج الآتية:

1 - تفسير المهدوي مثل المستوى الذي وصل إليه التفسير بالغرب الإسلامي في نهاية القرن الرابع وأوائل القرن الخامس.

2 - على الرغم من أن بيئته المغربية لم تعتن بالمباحث البلاغية فإنه بذل جهوداً في هذا الجانب من أجل إبراز الإعجاز البياني للقرآن.

3 - سلك في سبيل إظهار الإعجاز البياني البحث في المعاني القرآنية وإيضاح وجوه بلاغتها كالتقديم والتأخير والإيجاز والإطناب.

4 - يعد المهدوي من المقرين بوقوع المجاز في القرآن الكريم مما يدل على سعة أفقه ومقدرته على التأويل.

---

(96) المهدوي وجهوده في التفسير والقراءات ص288.

(97) المحرر الوجيز 9/27.

(98) التحصيل ص78.

5 ـ لم يتوسع المهدوي في إظهار الصور البيانية وإن اشتمل تفسيره على شواهد منها.

6 ـ استجابة لطبيعة العصر فإن المهدوي لم يتعرض من البديع إلا للالتفات الذي يكاد يكون ضرباً من المعاني، وذلك لأن البلاغيين لم يهتموا بدراسة أنواع البديع في عصر المهدوي ومن سبقه.

ثبت بالمصادر والمراجع

1 ـ **الإتقان في علوم القرآن**، جلال الدين السيوطي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.

2 ـ **الاستعارة نشأتها وتطورها وأثرها في الأساليب العربية**، محمود السيد شيخون، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط ثانية، 1404/ 1984.

3 ـ **أنباه الرواة على أنباه النحاة**، علي بن يوسف القفطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط أولى، 1406/ 1986.

4 ـ **البحر المحيط**، أبو حيان الأندلسي، دار الفكر، بيروت، ط ثانية، 1403/ 1983.

5 ـ **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، جلال الدين السيوطي، المكتبة العصرية، صيدا/ بيروت.

6 ـ **تأويل مشكل القرآن**، عبد الله بن مسلم بن قتيبة.

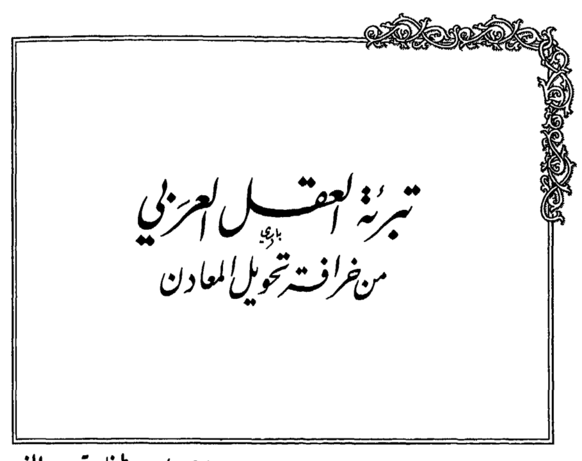
7 ـ **التحصيل لفوائد التفصيل**، مخطوط بالمكتبة الوطنية بتونس رقم 21847.

8 ـ **التسهيل لعلوم التنزيل**، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي.

9 ـ **تفسير ابن عرفة**، تحقيق حسن المناعي، الدار التونسية للنشر، 1986م.

10 ـ **التفسير واتجاهاته**، بإفريقية، وسيلة بلعيد، رسالة لنيل دكتوراه الدولة رقم 26، الكلية الزيتونية، تونس.

11 ـ **التناسب البياني في القرآن**، أحمد أبو زيد، ط كلية الآداب الرباط، 1989.



جيولوجي أ. مصطفى يعقوب عبد النبي
الهيئة العامة للمساحة الجيولوجية

مقدمة:

من المعروف أنّ الترجمة هي طوْرٌ لازمٌ من أطوار حياة الأمم النّاهضة، عَرفَها العربُ إبّان العصر العباسيّ، كما عرفتها أوروبّا بعد ذلك في عَصْر النهضة، إذْ إنّها المعْبَر الذي يتمّ من خلاله تبادل ثقافات ومقوّمات حضارات الأمم بعضها مع بعض فتزيدُ من حظّها في العِلْم والمعرفة.

وتُعَدُّ حركة الترجمة أبْرزَ سِمات الدولة العباسيّة، فعلى حين لم تكن الترجمة شيئاً مذكوراً في الدّوْلة الأمويّة التي لم تتجاوز عمّا أَمَر بترجمته الأمير الأمويّ خالد بن يزيد من كُتُبِ الصَّنْعَةِ (الكيمياء)، وهو أوّل نَقْلٍ في الإسلام[1]،

(1) الفهرست لابن النديم، ص338.

وعمّا أَمَر بترجمته أيضاً الخليفة عمر بن عبد العزيز من كتابٍ في الطبّ[2]، نجد أنّ الحال في الدولة العبّاسيّة قد تحوّل إلى ما يُشْبه الطفْرة، فلم تَحْظ الترجمة بتشجيع الخلفاء والولاة فحسْب، بل حَظِيتْ أيضاً بتشجيع ذَوِي اليسار من محبّي العِلْم على نحو ما كان يفعله البرامكة[3].

ويخيّل للباحث في العصر العباسيّ أنّ التراجمة والنَّقلة لم يتركوا كتاباً بغيْر اللّسان العربيّ سواء أكان من تراث اليونان أم الفرس أم الهنود ـ وهو التراث الذي اصْطُلِحَ على وَصْفِه بـ«علوم الأوائل» ـ إلاّ ونقلوه إلى العربيّة. ولقد كان التشجيع المادّي لهؤلاء النّقلة غيْر مألوفٍ في طبيعتِهِ، إذْ كان الخليفة المأمون يُعْطِي وَزْنَ ما يُنْقَلُ إلى اللّسان العربيّ من الذهب مِثْلاً بمثْل[4]، حتّى ليروى أنّ خزانة الدّولة قد أوْشكتْ على الإفلاس بسبب هذا النّمط الغريب من التشجيع المادّي[5].

وكان من جرّاء هذا التشجيع أَنْ ساد التسرّع والعَجَلةُ في الترجمة طمعاً في المكافأة والمال، فكثرت أخطاء النّقلة في التراث المنقول.

وللأسف الشديد فإنّه لم يكن لِبَنِي العرب دَوْرٌ في بداية حركة الترجمة «فقد كان القسم الأكبر من النّقلة من السّرْيان الذين كان معظمهم نصارى ونَسَاطرةً ويعاقِبة، وقليلٌ منهم من أتباع المذهب الأرثوذوكسِي والمارُونِي والقليلُ الأقلّ من اليهود»[6].

وإذا اسْتَثْنَيْنا الخطأ في النقل الناجم عن قصورِ النّقلة، وعدم تمكّنهم من الترجمة السليمة[7]، وهو الأمر الذي تمّ علاجه فيما بَعْد بالمراجعة والإصلاح

(2) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة، تحقيق د. نزار رضا، ص232.
(3) العصر العباسي الأول، د. شوقي ضيف، ص112.
(4) عصر المأمون، د. أحمد فريد رفاعي، جـ1 ص377.
(5) قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة محمد بدران، جـ13 ص178.
(6) الموجز في تاريخ العلوم عند العرب، د. محمد عبد الرحمن مرحبا، ص75.
(7) لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع، انظر مجلة «الدارة» العدد 4، رمضان 1410هـ، مؤلفات العرب في علوم المعادن بين النقلة والنساخ، مصطفى يعقوب عبد النبي.

حيث يذكر لنا ابن النديم شيئاً كثيراً عن حركة الإصلاح هذه[8]، إذا اسْتَثْنينا ذلك، سوف نجد أنّ هناك ما يُشْبه التشويه المتعمّد لعلوم الأوائل الذي يرجع في المقام الأوّل إلى سُوء قَصْد النّقلة «فقد لوحظ أنّ أمانة النّقْل لدى النّقلةِ السريان لم تكن فَوْق الشّبهات، لا في مجال سوء الترجمة فحسْب، ولكن ـ وهذا هو الأمر المهمّ والخطير ـ أنّ النّقلة السريان كانوا كثيراً ما يدسّون في الكُتبِ المنقولة أشْياءَ ليْستْ منها، أوْ يبدّلون فيها، ويحْذفون بحسب ما يَصِلُ إليه رقيّهم العقْلِي، وبحسب ما يمليه عليهم الدين والمذهب»[9].

أصل فكرة تحويل المعادن:

لا شكّ في أنّ ترجمات علوم الأوائل ولا سيّما التراث اليوناني قد أثّرت في مسيرة الفكر العربي، إذْ عَبَرَ العربُ ـ من خلالها ـ طَوْر البداوة والأشتات المختلفة من المعارف العلميّة الموروثة إلى طوْرِ الحضارة والعِلْم المنظّم.

وممّا لا شكّ فيه أيضاً أنّ الترجمة لعلوم الأوائل هي الخُطْوة الأولى التي تمهّد لحركة التأليف التي تُفْضِي بدورها إلى الإبداع والابتكار. ومن ثمّ حَظِيَ هذا التأليف بقدْرٍ كبيرٍ من الاستقلال في التفكير بَعْد أنْ تَبيّنَ للعلماء العرب الغثّ والسّمين من جُمْلةِ علوم الأوائل.

ولقد حوى التراث اليوناني المنقول إلى العربيّة ـ بطبيعة الحال ـ الغثّ والسّمين من الآراء والنظريّات والأفكار، غير أنّ فِكْرةً واحدةً من تلك الأفكار الغثّة التي هي أقْرَبُ إلى الخرافات والأوهام، قد قُدِّرَ لها أَنْ تَشْغل بال العلماء العرب، وتَخْلِب ألْبَابهم. بل إنّ هذه الفكرة على ما هِي عليه من الفسادِ وعدم المعقوليّة، كانت من أبرز علامات مسيرة تاريخ العِلْم في العصر الوسيط، ثمّ امتدّ تأثيرها إلى بُعَيْدِ عصر النهضة الأوروبيّة.

---

(8) الفهرست، مصدر سابق، ص348 وما بعدها.

(9) عبقرية العرب في العلم والفلسفة، د. عمر فروخ، ص35.

وتتلخّص هذه الفكرة في إمكانيّة تحويل المعادن الخسيسة كالحديد والنحاس إلى معادن نفيسة كالذهب باستخدام ما يُعْرَفُ بالإكسِير أَوْ حجر الفلاسفة.

والإكسير، كما جاء في دائرة المعارف الإسلاميّة: «هو الوسيلة السحريّة التي اعْتَقدَ أرباب الكيمياء أنّهم يستطيعون بها تحويل المعادن الخسيسة إلى فضّة وذهب، وهو مرادفٌ لحجر الفلاسفة»[10].

ويعرّف الخوارزمي (387هـ) مِلْح الإكسير بأنّه: «هو الدواء الذي إذا طُبِخَ به الجَسدُ المذابُ جعله ذهباً أو فضّةً أَوْ غَيّرهُ إلى البياض أو الصّفْرة»[11] ولقد آمن أرسطو بهذه الفكرة وضمّنها بعض مؤلّفاته التي نُقِلتْ إلى العربيّة، بل وَضَع لها الإطار المنطقيّ الذي يَبْعثُ على تصديقها «فقد بيّن أرسطو في كتابه في المعادن أنّ صناعة الكيمياء داخلةٌ تحْت الإمكان، ثم أثْبتّها بقياسٍ ألّفهُ من مقدّمتيْن بيّنهما في أوّل الكتاب وهما؛ أنّ الفلزّات واحدةٌ بالنّوْعِ، والاختلاف الذي بَيْنها ليس في ماهيّاتها وإنّما هو في أعْراضِها؛ فبعضُه في أعراضِها الذّاتيّة وبعضُه في أعراضِها العَرَضيّة.

والثانية: أنّ كلّ شَيْئيْن تحت نوع واحدٍ اخْتلَفا بعَرَضٍ، فإنّه يمكن انتقال كلّ واحدٍ منهما إلى الآخر... إلخ»[12].

وأغلب الظنّ أنّ شُهْرة أرسطو ومَدَى ما يتمتّع به من احترام وتأثيرٍ بالغيْن من الفكر العربيّ كانا وراء شيوع هذه الفكرة بَيْن العلماء العرب في أوّل الأمر على الأقلّ. ولكن يَبْقى جانبٌ هامٌّ لم يَفْطِن إليه هؤلاء العلماء، وهو أنّ علم الكيمياء هو أقلّ العلوم مكانةً في التراث اليوناني.

---

(10) دائرة المعارف الإسلامية، لفيف من المستشرقين، ترجمة إبراهيم زكي خورشيد وآخرين، جـ4 ص154.

(11) مفاتيح العلوم للخوارزمي، تحقيق إبراهيم الإبياري، ص284.

(12) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، جـ2 ص1577.

يقول بنيامين فارنتون B. Farrangton في كتابه «العِلْم الإغريقي»: «لقد نجح الإغريق ممثّلين في شخص أرخميدس في استخلاص عِلْم الإستاتيكا، لكنّ أرسطو لم يسجّل نجاحاً مماثلاً في استخلاص مجموعةٍ من النظريّات الكيميائيّة المقبولة. والنجاح في وَضع عِلْم الإستاتيكا والإخفاق في وَضع عِلْم الكيمياء مُرْشدانِ إلى مواضع القوّةِ والضّعْفِ في جهود الإغريق العلميّة»[13] ويعزو فارنتون ضَعْفَ الإغريق في الكيمياء إلى احتقارهم للفنون الآليّة أيْ العمل اليدويّ[14].

كما يعترف المستشرق الفرنسي الشهير جوستاف لوبون G. Le Bon بضعْفِ المعارف العلميّة في الكيمياء التي انتقلت من اليونان إلى العرب[15].

موقف العلماء من تحويل المعادن:

لم يَلْقَ تراثُ حضارةٍ من الحضاراتِ من عسْفٍ وجوْرٍ في الحكْم عليه مثلما لَقِيهُ التراث العلميّ العربيّ. فقد حَلاَ لجمهرةٍ كبيرةٍ من المستشرقين ومؤرّخي العِلْم من الغربيّين ـ عدا قِلّةٍ محدودةٍ منهم تميّزت بالحيْدةِ ـ أَنْ يتناولوا التراث العلميّ العربيّ بالتهوين من شأنه أحياناً، وتجاهله في أحيان أخرى، والغضّ من قَدْرِه وأثرهِ في أغْلبِ الأحيان. ليس هذا فحسْب بل وَصَل الأمرُ إلى الحدّ الذي رَماهُ البغْضُ بالبربريّة والجهالة»[16] فقد كاد يَنعقدُ الرّأْيُ عند جمْهرةِ المستشرقين في القرن التاسع عشر على الاستخفاف بدوْرِ العرب في بناء الحضارة الإنسانيّة، والادّعاءِ بأنّ العرب بطبيعتهم لم يُخْلقُوا للتفكير الأصيل المبْتَكِر»[17] وينقل مونتجومري وات M. Watt في كتابه «فضل الإسلام على

(13) العلم الإغريقي، بنيامين فارنتون، ترجمة أحمد شكري سالم، جـ1 ص29.
(14) المصدر السابق، ص33.
(15) حضارة العرب، جوستاف لوبون، ترجمة عادل زعيتر، ص474.
(16) تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، د .عبد الحليم منتصر، ص128.
(17) في تراثنا العربي الإسلامي، د. توفيق الطويل، ص58.

الحضارة الغربيّة» عن المستشرق الفرنسي كارا دي فو C. de Vaux قوله: «لا يَنْبغِي أَنْ نتوقّع أَنْ نَجِدَ لدى العرب تلك العبقريّة الخارقة، وتلك الموْهِبة المتمثّلة في المخيّلة العلميّة، وذلك الحماس، وذلك الابتكار في الفكْر، ممّا نعرفه عن الاغريق. فالعرب قَبْل كلّ شيْءٍ إنّما كانوا تلاميذ للإغريق، وما علومهم إلاّ استمرارٌ لعلوم اليونان التي حافظوا عليها ورعوها، وفي بَعْض الحالات طوّرُوها وحسّنوها»[18].

وأغلب الظنّ أنّ هذه الآراء التي تُسِيءُ إلى العِلْم العربيّ تَرْجع إلى وجود بعض الخرافات التي سادت في تراث العرب العلميّ، والتي من أبرزها فكرة تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن ثمينة. وهي الفكرة التي ارْتبطتْ ـ في أذهان كثير من المؤرّخين ـ بالعرب وكأنّ العربَ هم مبتكرُوها حتّى إنّ عالماً كيميائيّاً مثل إسحاق أسيموف I. Asimov يقول في كتابه «البحث عن العناصر» تحت عنوانٍ لا يَخْفى مَغْزاهُ على أحد وهو «الإسلام والأكاسير»: «وكان السيميائيّون ـ يَقْصد الكيميائيّين العرب ـ يواصلون البحث في كيفيّة تحويل الفلزات بتحمّسٍ شديدٍ. وكان كلّ واحدٍ يريد اكتشاف ذلك السّرّ الذي يمكنه من الثراء العاجل. . . إلخ»[19].

ولا شكّ في أنّ تعميماً من هذا القبيل سوف يخلّ بالمبادىء الأساسيّة لمعطيات تاريخ العِلْم، تلك المبادىء التي تُفْسِحُ المجال لصاحب الرّيادة في العلم أَنْ يكون جنْباً إلى جنْبٍ مع مَنْ ينفي الخرافة.

نقول هذا لأنّ مثل هؤلاء المستشرقين قد تناسوا أنّ كثيرين من العلماء العرب قد نفوا الفكرة من أساسها، وبيّنوا فساد منطقها ممّا يجعلهم في مَوْضِع الرّيادة حيال نَفْيِ الخرافات وهو أمرٌ ليس بالقليل.

وعلى هذا الأساس فإنّنا سوف نَعْرض موقف طائفةٍ من أشْهر علماء

(18) فضل الإسلام على الحضارة الغربية، مونتجومري وات، ترجمة حسين أحمد أمين، ص46.

(19) البحث عن العناصر، إسحاق أسيموف، ترجمة إسماعيل حقي، ص16.

العرب حيال هذه الفكرة؛ من آمن بها ومَنْ رَفضها ضِمْن سياقٍ تاريخيٍّ في محاولةٍ لتعرّف آراء الفريقين:

أولاً: خالد بن يزيد (85هـ)[20]:

هو أحد أمراء البيت الأمويّ الذي كان من المفروض أنْ يكون خليفةً للمسلمين بَعْدَ وفاة أخيه معاوية بن يزيد (63هـ) غير أنّ البيعة قد عُقِدتْ لمروان بن الحكم[21].

ويتّضح من سيرة خالد بن يزيد أنّه لم يكن ميّالاً إلى منازعة مروان الحُكْمَ فاتّجه وُجْهةً مغايرةً بعيداً عن أمور السّياسة، وكان هذا الاتجاه هو تحصيل العِلْم واكتِسابه. فقد كان ـ كما يقول ابن خلكان ـ: «مِنْ أَعْلَم قريشٍ بفنون العِلْم وله كلامٌ في صناعة الكيمياء والطبّ، وكان بصيراً بهذيْن العِلْميْن مُتْقِناً لهما، أخذ الصناعة (الكيمياء) عن رجل من الرّهبان يقال له مريانس الراهب الرومي... إلخ»[22].

ويبيّن لنا ابن النديم السّببَ الذي حَدَا بخالدٍ أنْ يتّجه إلى الاشتغال بالكيمياء: «يُقالُ إنّه قِيلَ له ـ أيْ خالد ـ: لقد فعلْتَ أكْثرَ شُغْلِكَ في طَلَبِ الصّنعة. فقال: ما أَطْلُب بذاك إلاّ أنْ أُغْنِي أصحابي وإخواني؛ إنّي طمعْتُ في الخلافة فاخْتُزِلَتْ دُوني، فلم أَجِدْ منها عِوَضاً إلاّ أنْ أبْلُغَ آخر هذه الصناعة، فلا أُحْوِجُ أحداً عرفني يوْماً»[23].

إذَنْ فقد آمن خالدٌ بالصّنعة (الكيمياء) طلباً للذّهب وربّما كان الدّافع إلى ذلك، شراء الأعوان بالمال لعلّه يتربّع على دَسْت الخلافة التي اخْتُزِلتْ دونه على حدّ قوله.

---

(20) وفيات الأعيان لابن خلكان، تحقيق د. إحسان عباس، جـ2 ص226.

(21) تاريخ اليعقوبي، جـ2 ص256.

(22) وفيات الأعيان، مصدر سابق، ص224.

(23) الفهرست، مصدر سابق، ص497.

وعلى كلّ حال فإنّ أهميّة شخصيّةٍ كخالدٍ لا تكْمُنُ في كَوْنِها شخصيّةً علميّةً يُعْتَدّ بها، ولكن تكْمُن أهميّة خالدٍ في أنّه لَفَت الانتباه بشدّةٍ إلى الكيمياء بوصفه علماً قد يُرْجَى مِنْ ورائِهِ المال الوفير، كما تكْمن أهميّته أيضاً في أنّه أوّل من نُقِلتْ إليه كُتبُ الكيمياء، وهو أوّل نقْلٍ في الإسلام من لغة إلى لغة.

ثانياً: جابر بن حيان (200هـ)[24]:

هو أشْهر علماء العرب في الكيمياء والغَنيّ عن التعريف، وله في الكيمياء والمنطق والفلسفة تآليف كثيرة ومصنّفاتٌ مشهورةٌ ضاع معظمها ولم يَبْق منها غير ثمانين كتاباً ورسالة، وقد تُرْجِم بعضٌ منها إلى اللاّتينيّة، وكانت نبْعاً لعلماء أوروبّا، وكان لهذا النّبْع أثرٌ كبيرٌ في تكوين مَدْرسةٍ كيميائيّةٍ ذات أَثرٍ فعّالٍ في الغرْب[25].

وكان جابر ممّن يعْتقدون في إمكانيّة تحويل العناصر بعضها إلى بعض إذْ جاء في كتابه: «إخْراج ما في القوّةِ إلى الفعْل» قوله: «...كما نمثّل لَك أنّ الفضّة التي لا فَرْق بَيْنها وبيْن الذهب إلاّ الرّزانة والصّفْرة يمكن أَنْ تصير ذهباً. فللفضّةِ بالقوّةِ أدْنَى قبولٍ للرّزانةِ حتّى تصير في قوام الذهب، ولها أدْنَى قبولٍ للصّفْرَةِ حتى تكون بلوْنِ الذهب»[26].

كما جاءت نظريّته التي وَضَعها في تكوين المعادن التي تُرْجِع أصْل المعادن جميعها إلى الزئبق والكبريت، والتي شَرَحها في بعض كُتبه، متّفقةً مع اعتقاده بإمكانيّة التحويل.

وتتلخّص نظرية جابر في: «أنّ المعادن تتكوّن من عنصريْن: **أحدهما**: دخانٌ أرضيٌّ، **والثاني**: بخارٌ مائيٌّ. ويَتَكاثَفُ هذان العنصران في جَوفِ الأرض

(24) الأعلام للزركلي، جـ2 ص103.
(25) العلوم عند العرب، قدري حافظ طوقان، ص91.
(26) مختار رسائل جابر بن حيان، تحقيق بول كراوس، ص3.

فينْتج الكبريت والزئبق. ومن اتحادهما تتكوّن المعادن. والفرْقُ بَيْن معدنٍ وأخيه راجعٌ إلى الفرْقِ في النّسْبَةِ التي يَحْتويها من الكبريت والزئبق. ففي الذّهب يكون بَيْنهما اتزانٌ تامٌّ، وفي الفضّة يكونان متساوييْنِ في الوزن. . . إلخ»[27].

ومهما كان من أمر اعتقاد جابرٍ بهذه الفكرة الخاطئة نظريّاً، المستحيلةِ عمليّاً، فإنّها لم تَخْل من فائدة، وربّ ضارّةٍ نافعة، ففي سبيل الحصول على الذهب عَبْر مئات إنْ لم تكن ألوف التجارب تمكّن جابر من اكتشاف وتحضير الكثير من المركّبات الكيميائيّة التي جعلت اسمه ضِمْن الصفوة من الرّوّاد الأوائل في تاريخ عِلْم الكيمياء.

ثالثاً: الكندي (252هـ)[28]:

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصبّاح الكنديّ، أَوْرَد له ابن النديم قائمةً طويلةً من مؤلّفاته زادت على مائةٍ وأربعين مؤلّفاً ما بَيْن رسالةٍ وكتابٍ. ويصفه القفطيّ بقوله: مُتّجرٌ في فنون الحِكْمة اليونانيّة والفارسيّة والهنديّة، مُتخصّصٌ بأحكام النجوم وأحكام سائر العلوم. فيسلوفُ العرب وأحدُ أبناء ملوكها»[29].

وكان الكنديّ ـ كما يتّضح من عُنوانات بعض مؤلّفاته ـ من أشدّ المعارضين لفكرة تحويل المعادن، فقد جاء ضِمْن مؤلّفاته التي أوردها ابن النديم، كتابان هما؛ كتاب «التنْبيه على خُدَع الكيميائيّين» وكتاب في «إِبْطَال دَعْوى مَنْ يدّعي صَنْعَة الذهب والفضة.. وللأسف الشديد أنّ هذين الكتابيْن مفقودان، لذا فإنّنا لا نستطيع أَنْ نتعرّف الأسباب التي دعتْهُ إلى اتخاذ هذا الموقف[30]. غير أنّ المسعودي الذي يتضح كذلك أنه من أشدّ المعارضين لهذه

(27) جابر بن حيان وخلفاؤه، محمد محمد فياض، ص47.
(28) الكندي . . . فيلسوف العرب، د. أحمد فؤاد الأهواني، ص42.
(29) الفهرست، مصدر سابق، ص357.
(30) الكندي . . . فيلسوف العرب، مصدر سابق، ص217.

الفكرة فقد أورد فقرةً على درجةٍ كبيرةٍ من الأهميّة في مؤلّفه الشهير «مروج الذهب» مُبيّناً رَأيه ورَأي الكنديّ من هذه الفكرة إذْ يقول: «ولطلاّب صنْعة الكيمياء من الذهب والفضة وأنواع الجوْهرِ من اللّؤلؤ وغيْره، وصَنْعة أنواع الإكسيرات، وإقامة الزّئبق وصنْعته فضّة وغير ذلك من خُدعِهم وحِيَلِهم».

وقد صنّف يعقوب بن إسحاق الكنديّ رسالةً في ذلك وجَعَلها مقالتيْن يَذْكر فيها تعذّر فِعْل النّاس لِمَا انفردت الطبيعة بفعْلِه، وخُدَعِ أهْل هذه الصّناعة وحِيلِهم، وتَرْجَم هذه الرسالة بإبطال دَعْوى المدّعين صنْعة الذهب والفضّة من غير معادنها، وهذا بابٌ قد تَنَازع النّاس فيه، ونحنُ نعوذُ بالله من هذا التهوّس فيما يَخْسفُ الدّماغ ويَذْهب بنورِ الأبصار... إلخ»[31].

رابعاً: الجاحظ (255هـ)[32]:

هو أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، أديبُ العربيّة الأشهر، قد اشتهرت مؤلّفاته ولا سيّما «البيان والتبيين» و«البخلاء» و«الحيوان» و«رسائل الجاحظ»، وبرغْم أنّه لم يكن عالِماً بالمعنى المعروف لكلمة عالِم، إلاّ أنّ مؤلّفاته لم تَخْل من نظراتٍ ومعارِف علميّة.

أمّا كتابه «الحيوان» فيُصَنّفُ عادةً ضِمْن التراث العلميّ العربيّ، مع أنّه أقْربُ ما يكون في بَعْض فصوله إلى الأدب وفنونه.

ففي هذا الكتاب يُورِدُ الجاحظ نصّاً هامّاً يدلّ على أنّه لم يَحْدث أَنْ صُنِعَ ذهبٌ عن طريق التجربة، وحتّى بفرْض حدوثه فإنّه لا يَحْدث إلاّ بَعْد آلاف السنين عن طريق المصادفة التي من الصّعْبِ تكرارها.

يقول الجاحظ: «وقد زَعَم ناسٌ أنّ الفرْق بينهما ـ يَقْصد الذهب وغيره من المواد ـ إنّما هو أنّ كلّ شيءٍ له في العالَمِ أصْلٌ وخمِيرةٌ، لم يكن كالشّيء الذي

(31) مروج الذهب للمسعودي، تحقيق محي الدين عبد الحميد، جـ4 ص257.

(32) وفيات الأعيان، مصدر سابق، جـ3 ص474.

يُكْتَسب ويُجْتَلب ويُلَفّق، وأنّ الذهب لا يخلو من أنْ يكون رُكْناً من الأركان قائماً منذ كان الهواء والماء والنار والأرض. فإنْ كان كذلك فهو أبْعدُ شيءٍ من أنْ يُوَلّد النّاس مِثْله.

وإنْ كان الذهب إنّما حَدَث في عُمْقِ الأرض، بأنْ يصادف من الأرض جوْهراً، ومن الهواء الذي في خلالِها جَوْهراً، ومن الماء الملابِسِ لها جوهراً، ومن النّار المحصورة فيها جَوْهراً، مع مقدارٍ من طول مُرور الزّمان. فإنْ كان الذهب إنّما هو نتيجةُ هذه الجواهر على هذه الأسباب، فواجبٌ ألاّ يكون الذهب أبداً إلاّ كذلك. فلو كان هذا الأمر - يقصد صناعة الذهب - يَجِيءُ من وَجْهِ الجمْع والتوْلِيد والتركيب والتجريب أَوْ من وَجْه الاتّفاق، لقد كان يَنْبغي أنْ يكون ذلك قد ظَهَر من ألوف سنينٍ وألوف، إذْ كان هذا المقدار أقلّ ما تؤرّخُ به الأمم، ولكان هذا مقبولاً غيْر مردود.

وعلى أنّه لم يتبيّن لنا منه أنّه يَسْتحيل أَنْ يكون الذهب إلاّ من حيث وُجِدَ.

ولو أنّ قائلاً قال: إنّ هذا الأمر قد يحتاج إلى أَنْ تتهيّأ له طِباع الأرْض وطِباعُ الماء وطباعُ الهواء وطباع النّار ومقدارٌ من طول الزمان.

فمتى لم تَجْتمع هذه الخصال وتَكْتمل هذه الأمور لم يتمّ خَلْق الذهب. وكذلك قد يستقيم أَنْ يكون قد تهيّأ لواحدٍ أنْ يجمع بَيْن مائتيْ شكلٍ من الجواهر، فمَزَجها على مقادير، وطبَخَها على مقادير، وأغبّها مقداراً من الزّمان، وَكان بعض ما جرى على يَدِه اتّفاقاً وبعضه قصْداً، فلمّا اجتمعت جاء منها ذهبٌ فوقع ذلك في خَمْسة آلاف سنةٍ مرّة، ثمّ أراد صاحبه المعاودة فلم يَقْدر على أمْثال مقادير طبائع تلك الجواهر، ولم يَضْبط مقادير ما كان قَصَد إليه في تلك المرّة، وأخْطَأ ما كان وَقَع له اتفاقاً، فلم يَعُدْ له ذلك.

فإذا وجدْنا هذه الأمور كلّها نافيةً له كان ذلك عندنا هو المُقْنع»[33].

(33) الحيوان للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، جـ3 ص357.

خامساً: الرازي (311هـ)[34]:

هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الذي يُعَدّ في رَأي المستشرق الإنكليزي إدوارد براون E. Browne «أعظم وأشْهر أصالةً من أيّ طبيبٍ آخر في الإسلام كما أنّه كان أكثرهم نتاجاً وتأليفاً»[35].

ويتّضح من سيرته وتآليفه أنّه كان ممّن يَعْتقدون بإمكانيّة تحويل المعادن إلى ذهب، ويُنْسبُ إليه أنّه قد تمكّن من تحضير الذّهب لمرَّةٍ واحدةٍ[36]، ويبدو أنّه ادّعى ذلك ثم ثَبُتَ عَجْزُهُ عن تحقيقه[37]. وعلى الرّغم من عدم صحّة ما نُسِبَ إليه، فإنّ معرفة حقيقة موقف الرازي من عمليّة تحويل المعادن إلى ذهب، يمكن إيضاحها من خلال التأمّل والبحث في حياة الرازي نفسه.

صحيحٌ أنّ الرازي قد عَالَج الكيمياء وَقْت أَنْ كانت لا تَعْنِي سوى شيءٍ واحدٍ هو؛ الحصول على الذهب من خلال ما يسمّى بالإكسير، إلاّ أنّه قد رَجَع ـ فيما بَعْد ـ عمّا قرّ في ذهنه من عمليّة التحويل هذه.

ولتفصيل ذلك نقول: إنّ الرازي قد مرّ بمرحلتيْنِ في حياته العلميّة؛ **الأولى**: هي اشتغاله بالكيمياء، أمّا **الثانية**: فهي اشتغاله بالطبّ الذي اشتهر به.

وعن المرحلة الأولى يحدّثنا ابن أبي أصيبعة بقوله: «وكان في أوّل أمْره ـ أي الرازي ـ قد عُنِيَ بعِلْم السيمياء والكيمياء وما يتعلّق بهذا الفنّ، وله تصانيف أيضاً في ذلك. وكان يقول: أنا لا أسمّي فيلسوفاً إلاّ مَنْ كان قد عَلِمَ صَنْعة الكيمياء، لأنّه قد استغْنى عن التكسّب من أوْسَاخِ النّاس، وتنزّه عمّا في أيديهم، ولم يَحْتجْ إليهم.

وحدّثني بعض الأطباء أنّ الرازي كان قد بَاعَ لقومٍ من الرّوم سبائك ذهبٍ

(34) وفيات الأعيان، مصدر سابق، جـ5 ص159.

(35) الطب العربي، إدوارد براون، ترجمة د. داود سلمان علي، ص48.

(36) العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي، ألدو ميلي، ترجمة د. عبد الحليم النجار ود. محمد يوسف موسى، ص264.

(37) وفيات الأعيان، مصدر سابق، جـ5 ص160.

وساروا بها إلى بلادهم، ثم إنّهم بعد ذلك بسنين عدّة وجدوها وقد تغيّر لونه بَعْض التغْيير، وتبيّن لهم زَيْفها فجاءوا بها إليه وأُلْزِمَ بردّها»[38].

إذن فقد تبيّن للرازي أنّ كلّ ما صنعه ذهباً بغرض التكسّب لم يكن إلا وهماً. ويبدو أنّ فشله في صناعة الذهب قد أوْحت له بأَنْ يتّجه وجهةً مغايرةً، وكانت هذه الوجهة المغايرة هي الطبّ الذي تعلّمه بعد أَنْ تقدّم به السّنّ.

ويروي البيهقي خبراً طريفاً حول عدول الرازي عن فكرة صناعة الذهب حيث يقول: «كان الرازي في بَدْءِ أمْرِه صائغاً، ثمّ اشتغل بعلم الإكسير، فرمَدَتْ عيناهُ بسبب أبخرة العقاقير المستعملة في الإكسير، فذهب إلى طبيبٍ ليعالجه، فقال له الطبيب: لا أعالجك حتّى آخذ منك خمسمائةِ دينار. فَدَفع إليه الرازي وقال: هذا هو الكيمياء لا ما اشْتَغْلتُ به.

فترك صناعة الإكسير واشتغل بعلم الطب، حتى نَسَخت تصانيفُه تصانيف مَنْ قَبْلَهُ من الأطبّاء المتقدّمين»[39].

سادساً: ابن سينا (428هـ)[40]:

هو أبو علي الحسين بن عبد اللّه بن علي بن سينا، أحد أفذاذ علماء المسلمين الذين برزوا في أكثر من مجالٍ من مجالات العلوم، غير أنّه قد اشتهر بالطبّ.

وحَسْب ابن سينا شرفاً أَنْ أصبح كتابه «القانون في الطبّ» ـ على حدّ تعبير أحد المستشرقين ـ وكأنه «إنجيل الطبّ في العصور الوسطى»[41].

ولابن سينا رأْيٌ سديدٌ للغاية، يُعَدّ فَصْل المقال في عمليّة تحويل المعادن

(38) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، مصدر سابق، ص419.
(39) تاريخ حكماء الإسلام، ظهير الدين البيهقي، تحقيق محمد كردعلي، ص21.
(40) وفيات الأعيان، مصدر سابق، جـ2 ص161.
(41) تراث الإسلام، شاخت وبوزورث، ترجمة د. حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، جـ2 ص258.

إذْ يقول في كتابه «الشفاء»: «وأمّا ما يّدعيه أصحاب الكيمياء فيجب أنْ يُعْلَم أنه ليس في أيديهم أَنْ يَقْلبوا الأنواعَ قَلْباً حقيقيّاً، ولكن في أيديهم تشبيهاتٍ حسيّةً حتّى يَصْبغوا الأحمر صَبْغاً شديد الشّبه بالفضّة، ويصبغوا الفضّة صبغاً أحمر شديد الشّبه بالذهب... إلخ»[42].

ويلخّص ابن خلدون رَأْي ابن سينا بقوله: «والذي ذَهَب إليه ابن سينا وتابعه عليه حكماءُ المشرق أنّها ـ أَيْ المعادن ـ مختلفةٌ بالفصول ـ أي الخواص ـ وأنّها أنواعٌ متباينةٌ كلّ واحدٍ منها قائمٌ بنفسه متحقّقٌ بحقيقته شَأْن سائر الأنواع.

وبَنى ابن سينا على مَذْهبه في اختلافها بالنّوع إنكار هذه الصّنعة واستحالة، وجودها بناءً على أنّ الفصْل لا سبيل بالصّناعةِ إليه، وإنّما يَخْلقه خالق الأشياء ومقدّرها وهو الله عزّ وجلّ»[43].

سابعاً: الطغرائي (515هـ)[44]:

هو أبو إسماعيل الحسين بن علي المعروف بالطغرائي، يقول ياقوت الحموي عنه: «كان آيةً في الكتابةِ والشّعرِ، خبيراً بصناعة الكيمياء، له فيها تصانيف أضَاعَ النّاس بمزاولتها أموالاً لا تُحْصى»[45].

والطغرائي هو واحدٌ من القلّة التي اعتقدت بأنّه في الإمكان تحويل المعادن إلى ذهب، فقد ألّف في الكيمياء مؤلّفاتٍ عديدة منها «حقائق الاستشهاد» وهي رسالةٌ وَضَعها للردّ على ابن سينا الذي كان ينادي بعدم إمكانية التحويل.

ولعلّ القارىء لهذه الرسالة سوف يتّضح له أنّ غالبية آراء الطغرائيّ في هذا

(42) حقائق الاستشهاد للطغرائي، نقلاً عن «الشفاء» لابن سينا، تحقيق د. رزوق فرج رزوق، ص50.

(43) مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ص1229.

(44) معجم الأدباء، ياقوت الحموي، تحقيق د. أحمد فريد رفاعي، جـ10 ص56.

(45) المصدر السابق، ص57.

الشأن يَغْلب عليها الطابع النظريّ، كما يتّضح له أيضاً أنّ الطغرائي قد أجْرَى بعض التجارب ولَمَس من خلالها التغيّر الذي يُحْدِثُه التفاعل الكيميائيّ في المواد بحيث لا تعود هذه المواد إلى حالتها الأصليّة التي كانت عليها قبل التفاعل، وهذا ـ بالطبع ـ من الأمور المعروفة في التفاعلات الكيميائيّة، غير أنّ الطغرائي قد أخْطَأ في القياس والاستنتاج، فظنّ أنّه عن طريق مثل هذه التفاعلات يمكن تغْيير المواد إلى ذهب مثلاً. ولذا نجده يقول في معرض الردّ على ابن سينا: «ونحكم على رسالة صاحِبكَ ـ يَقْصد ابن سينا ـ بالاضطرابِ وفساد المأْخذ، ونقول إنّ أعماله تخالفُ القوانين الحكميّة. وممّا ينبّهك على فساد مَأْخذ صاحبك أنّك معترفٌ أنّه لا عَمَل إلاّ بمزاجٍ، ولا مَزاجَ إلاّ بحلٍّ كاملٍ، ولا حِلّ إلاّ بالمياه الحادّة ـ يقصد الأحماض ـ، فإذا طُرِحتْ تلك المياه الحادّة على جَسَدٍ مكلّسٍ ورُوحٍ متصاعدةٍ فَتَهرّى ذلك الشّيء فيها وانْتَقَض تركيبه وتحلّل بتصَاغر الأجزاء والتّهبّي ـ يَقْصد أنّه صار كالهَباء ـ واختلطت بأجزائه الأجزاء التي كانت منحلّة من العقاقير بالمياه، واختلاطها بما لا يغاير طَبْعها... إلخ»[46].

وفي رأينا أنّ الطغرائي لم يكن مؤهّلاً لِأَنْ يكون عالِماً كجابر بن حيان الذي لم يكفّ عن التجارب واكتشاف المركّبات الكيميائيّة، وربّما كان ذلك لسببيْن:

الأوّل: أنّ الطغرائي قد شغلته المناصب وأمور السّياسة، فقد «خَدَم السلطان مَلَكْ شاه وكان مُنْشِىء السلطان محمد مُدَّة مُلْكِه، مُتَولّي ديوان الطغراء، وصاحب ديوان الإنشاء، وتنقّل في المناصب والمراتب وترشح للوزارة... إلخ»[47].

ويعترف الطغرائي نفسه بذلك في مقدّمة كتابه «مفاتيح الرحمة» فيقول: «إنّي مُذْ حَصَلتْ لي مبادىء التميْيز، ولاحتْ لي معالم المعارف، لم أَزلْ

(46) حقائق الاستشهاد، مصدر سابق، ص66.

(47) معجم الأدباء، مصدر سابق، جـ10 ص57.

حريصاً على اقتباس الفوائد والإكْبابِ على مطالعة الكُتبِ، وكان زَماني يَضيقُ عن الجمْع بَيْن خِدْمة الملوك، وفكّ الرّموز، إلى أَنْ أتاحَ الله عزّ وجلّ لي عُطْلةً كان ظاهرُها نكبةً عظيمةً، وباطنُها نعمةً جسيمةً، فتفرّغْتُ للمطالعة وأكْبَبْتُ عليها ليلاً ونهاراً، من غير سَأم ولا ضَجرٍ، وهجرْتُ سائر العلوم أصلاً، ليتوفّر الفِكْر على هذا الفنّ، فلم أزلْ أطّلعُ على الكلمة بعد الكَلِمة حتّى بَرِح الخفاء وكُشِفَ الغطاء. . . إلخ»[48].

الثاني: أنّ الطغرائي لم يُؤْثَرْ عنه اشتهاره بالتجارب والصبر عليها، بل إنّه ـ كما يتّضح من قَوْله السابق ـ قد أَعْملَ فِكْرَه من خلال مطالعاته في كتب الكيمياء قياساً واستنتاجاً، فيقول في ديوانه «المقاطيع» وهو ديوانٌ شعريٌّ نظمه في الكيمياء:

الحمدُ لِلّه الذي خَصّنا	بالعِلْم والعُقْبَى لمنْ يَشْكرُ
ألْهَمنا عِلْمَ أَداةٍ لنا	مَكْتومةً تَخْفى ولا تَظْهرُ
فواصِلُوا الدرْسَ ولا تسْأموا	وأعْمِلوا الفِكْر ولا تَضْجرُوا
وقايِسُوا أمْرَكم تُدْركوا	مَكْنون سرّ الله واسْتَبْصرُوا[49]

إذَنْ فالطغرائي كان قارئاً ومفسّراً لكُتبِ الأقْدمين في عِلْمٍ أَمْيز ما يتّصفُ به إجْراء التجارب.

ثامناً: شيخ الربوة (727هـ):

هو شمس الدين الدمشقيّ الذي اشتهر باسْم «شيخ الرّبْوة»، وهذا العالِمُ ـ الذي لم يَسْمع باسمه الكثيرون ـ كان رَفْضُه لفكرة تحويل المعادن قاطعاً مع شَيْءٍ من العُنْفِ والحدّة في القوْل، إذْ إنّه وَصَف الكيماويّين بأنّهم غشّاشُون. وقد أَوْرَدَ جرجي زيدان ترجمةً مبْتسرةً له فلم يَذْكر له سوى كتابيْن فقط هما:

(48) حقائق الاستشهاد، مصدر سابق، ص19.

(49) المورد، المجلد 14، العدد 4، 1406هـ، المقاطيع للطغرائي، تحقيق د. رزوق فرج رزوق، ص188.

«نخبة الدّهر في عجائب البرّ والبحر» و«السّياسة في عِلْم الرّياسة»[50].

وجاء في «الأعلام» للزركلي: «شيخُ الربوة (654 ـ 727هـ) محمد بن أبي طالب الأنصاريّ، شمس الدين صاحب كتاب «نخبة الدهر في عجائب البرّ والبحر» و«الدرّ الملْتَقط من عِلْم فلاحتيْ الرّدم والنّبط» و«السّياسة في عِلْم الفراسة»، وُلِدَ في دمشق وَوُلِّيَ مَشْيخة الرّبوة (من ضواحيها) وتوفيّ في صفد»[51].

وقد أفرد شيخ الرّبوة فصلاً خاصّاً في كتابه «نخبة الدهر» بعنوان «في الردّ على أَهْل الكيمياء، وبيان أنّ الذي يَصْنعونه زَغَلٌ وغِشٌّ والبرهان العقليّ شاهدٌ به»، أَدارَ فيه حواراً بَيْن مَنْ أسماهم بـ«المحقّقين» الذين يَقْصِدُ بهم ـ كما يتّضح من تفاصيل الحوار ـ هُم أَهْل الحقيقة وأصحاب الرّأي الصائِب وبَيْن «الكيماويّين». ويتلخّص هذا الحوار في اتّهام «المحقّقين» للكيماويّين الذين يدّعون بإمكانهم تحويل النحاس إلى ذهب بأنّهم «صبّاغون لا خَلاّقون، وأنّ اسْتحْلالَ ذلك باطلٌ؛ لأنّه غشّ أخاهُ المسْلِم وأخْفَى عنه ما لَوْ ظَهرَ له لم يَشْتره منه، ولأنّ المشْتري له إنّما يَشْتري نَفْع المعدن لا الصّباغة»[52].

تاسعاً: علماء الأندلس والمغرب:

وإذا كانت آراء علماء المشْرق ترجّح عَدَم قبول فكرة التحويل باسْتثْناء جابر بن حيان والطغرائي، غير أنّ علماء المغرب والأندلس باستثناء مسلمة المجريطيّ (398هـ) ـ الذي تبنّى رَأْي جابر بن حيان في إمكانيّة التحويل[53] ـ قد نفوا الفكرة من أَصْلها نفياً قاطعاً. فقد جاء في «العقد الفريد» لابن عبد ربّه قوله: «قال أبو يوسف القاضي: مَنْ طَلَب المال بالكيمياء لم يَسْلَمْ من

(50) تاريخ آداب اللغة العربية، جرجي زيدان، جـ3 ص234.

(51) الأعلام، مصدر سابق، جـ6 ص170.

(52) نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، شيخ الربوة، ص79 ـ 82.

(53) إسهام علماء العرب والمسلمين في الكيمياء، د. علي عبد الله الدفاع، ص203.

الفقْر»[54]. كما ردّد أبو حيان التوحيدي هذا القوْل بالمعنى واللّفظ في كتابه «الإمتاع والمؤانسة»[55].

ولعلّ تكرار هذا القوْل لدى قطبيْن من أقطاب الأدب والفِكْر في الأندلس، يُبيِّن بجلاءٍ لا شكّ فيه، أنّ هذا القوْل لم يَصْدُر عن رأْيٍ شخصيٍّ لهما، بل كان تعبيراً عن واقع الحياة العقليّة في الأندلس الرافض لهذه الفكرة. أمّا ابن خلدون (732 ـ 751هـ) فكان له رَأْي يتّسمُ بالعقلانيّة حيال هذه الخرافة، فقد شَنّ حملةً شعواء على القائلين بها مَهْمَا عَلا قَدْرهم كجابر بن حيان، إذْ خصّص فصلاً كاملاً من فصول مقدّمته الشهيرة بعنوان «فصْلٌ في إنكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها وما يَنْشأُ من المفاسد عن انتحالها». يقول ابن خلدون: «اعْلم أنّ كثيراً من العاجزين عن معاشهم تَحْملهم المطامِعُ على انتحال هذه الصّنائع، ويرون أنّها أحدُ مذاهب المعاش ووجوهه، وأنّ اقتناء المال منها أيْسر وأسْهل على مُبْتغِيه، فيرتكبون فيها من المتاعب والمشاقّ ومعاناة الصّعاب وخسارة الأموال في النّفقات. وإنّما أطْمَعهم في ذلك رُؤْية أنّ المعادن تَسْتحيل ويَنْقلب بعضها إلى بعض للمادّة المشتركة، فيحاولون بالعلاج صَيْرورة الفضّة ذهباً والنحاس والقصدير فضّة.

فاوضتُ يوْماً شيخنا كبير مَشْيخة الأندلس في مِثْلِ ذلك، ووقفْتُه على بَعْض التآليف فيها ـ يَقْصد الكيمياء ـ فتصفّحه طويلاً ثمّ ردّه إليّ وقال لي: «وأَنَا الضّامِنُ له أَنْ لا يعود إلى بَيْتِه إلاّ بالخيْبةِ».

ثمّ منهم من يَقْتصر في ذلك على الدُّلَسةِ ـ أَيْ الخديعة ـ فقط، إمّا الظاهرةُ كتمويه الفضّة بالذهب أَوْ النحاس بالفضّة أَوْ خلطهما، أو الخفيّة كإلْقَاءِ الشّبْهِ بَيْن «المعادن بالصناعة مثل تَبْييض النحاس وتلْيينه بالزّوَقِ المصَعّدِ فيجيء جِسْماً معدنياً شبيهاً بالفضّة، ويخْفَى إلاّ على النقّاد المَهرةِ. وهؤلاء أَخَسُّ النّاس حرفةً وأسْوأهم عاقبةً لتلبّسهم بسرْقة أموال الناس. فإنّ صاحب هذه الدُّلَسةِ إنّما

---

(54) العقد الفريد لابن عبد ربه، تحقيق د. أحمد يسري العزباوي، جـ2 ص181.

(55) الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، د. أحمد أمين وأحمد الزين، جـ1 ص142.

هو يَدْفَعُ نحاساً في الفضّة وفضّة في الذَهب ليسْتَخْلصها لنفسها، فهو سارقٌ وأشرّ من السّارق.

وهذا الصّنْفُ لا كلامَ معهم لأنّهم بلغوا الغاية في الجهْل والرّداءةِ والاحتراف بالسّرقة، ولا حَاسِمَ لعلّتهم إلاّ اشتداد الحكّام عليهم وقَطْع أيديهم مَتَى ظهروا على شأنهم.

وأمّا من انتحلَ هذه الصّناعة، إنّما يَطْلب إحالة الفضّة للذهب والرّصاص والنحاس والقصدير إلى الفضّة بذلك النحو من العلاج، وبالإكسير الحاصل عنده، فَلَنا مع هؤلاء متكلّمٌ وبَحْثٌ في مداركهم لذلك؛ مع أنَّا لا نَعْلم أنّ أحداً من أهْل العِلْم تمّ لَه هذا الغَرض، أَوْ حَصَل منه على بُغْيةٍ، إنّما تَذْهب أعمارهم في التدْبير والتصْعِيد والتكْلِيس، ويتناقلون في ذلك حكايات وقعت لغيرهم ممّن تمّ له الغرض منها أو وَقَف على الوصول يَقْنعون باستماعها والمفاوضة فيها، ولا يَسْترِيبون في تصْديقها، فإذا سُئِلُوا عن تحقيق ذلك بالمعاينة أنْكرُوه، وقالوا إنّما سمعْنا ولم نر. هكذا شأنهم في كلّ عصْرٍ وجيل»[56].

خاتمة:

نخلص من هذا لنقول إنّ الرّأي القائل بأنّه في الإمْكَانِ تحويل المعادن الخسيسةِ كالحديد والنحاس إلى معادن نفيسةٍ كالذهب والفضة، الذي نَادَى به أرسطو وَوَضع الإطار المنطقيّ له، ثمّ عَرفَ طريقه إلى العرب عَبْر ترجمات مؤلّفات أرسطو وغيره من أساطين الفكر اليوناني؛ هو من الآراء التي تميلُ إليها أفئدة الطامحِين إلى العِلْم، وتَلْهثُ وراءها نفوس الطامعين إلى المال، دون أَنْ يَسْتَرْعي انتباههم صعوبة أو استحالة تحقيق مثل هذا الرّأي، يحدوهم في ذلك أملٌ واحدٌ وهو الحصول على الذهب الذي لا يَغْنِي سوى الاسْتكْثار من المال، وهو أمرٌ معروفٌ عن بني البشر في كلّ زمان وكلّ مكان.

---

(56) مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، ص1227.

غير أنّ الطامحين إلى العِلْم سرعان ما اكتشفوا استحالة مثل هذا التحويل، وأنّ الرّأي مغلوطٌ من أساسه لأنه ضدّ طبائع الأشياء. وأمّا الطامعون في المال فقد ضيّعوا أموالهم وأعمارهم جزْياً وراء سرابٍ يَحْسبونه ماء.

والذي نودّ أنْ نقوله، إنّه لا يضير العقل العربيّ أنْ يكون مِنْ بيْن أصحابه قِلّة - وإنْ عَلاَ قدر بعضهم - تدين بمثْلِ هذا الرّأي وتعتقد في إمكانيّة تحقيقه، فلا شك في أنّ الدوافع النفسيّة والظروف الاجتماعيّة والسياسيّة كانت صاحبة الدّور المؤثّر في اعتقاد البعض بهذا الرّأي.

غير أنّ غالبيّة العلماء العرب قد رفضت فكرة التحويل في حدّ ذاتها من البداية كدليلٍ لا يقبل الشكّ على أنّ العقليّة العلميّة لهذه الغالبية كانت أقوى من أيّ مؤثّراتٍ نفسيّةٍ أو اجتماعية أو سياسيّة.

ولعلّ التتابع الزمنيّ لآراء العلماء العرب كفيلٌ بتبرئة العقْل العربيّ من قبول هذه الخرافة. فقد سادت في البداية فترة الاعتقاد بها ممثّلةً في خالد وجابر كصديً مباشرٍ لآراء أرسطو في هذا الشأن، ثم تلتْها فترةٌ تراوحت بيْن القول والرّفض ويمثّلها الرازي، وأخيراً فترة سادها الرّفض التام ويمثّلها غالبيّة العلماء العرب باستثناء الطغرائي من علماء المشرق، والمجريطي من علماء الأندلس.

وإذا كانت لنا كلمةٌ تُقالُ في هذا الشأن، فإنّنا نقول إنّ جمهرة المستشرقين ومؤرّخي العلم الذين قد يرون في التراث العلمي العربي - في الكيمياء خاصّة - أنّه تراثٌ ضعيف الأثر في مضمار العِلْم الإنسانيّ؛ لشيوع مِثْل هذه الخرافات فيه، وأنّ العلماء العرب الذين وصفهم البعض بالبربريّة والجهالة بالنظر إلى أنّ بعضهم قد آمن بفكرة تحويل المعادن إلى ذهب؛ إنّ هؤلاء المستشرقين والمؤرّخين كان الأجدر بهم - لو كانوا مُنْصفين حقّاً - أنْ يصفوا العلم الأوروبيّ وعلماء أوروبّا بهذه النقائص كلها التي رموا بها العلم العربي. إذْ إنّ عدداً غير قليلٍ من علماء أوروبّا - حتّى بعد عصر النهضة - قد آمن بنفس الفكرة وذهبوا في الاعتقاد بها إلى أبْعد ما ذهب إليه العلماء العرب، على الرغم من البُعْد

الزمنيّ الكبير نسبيّاً بَيْن آخر عالِم عربيّ آمن بها وأوّل عالم أوروبيّ، ذلك البُعْدُ الزمنيّ الذي تقدّم فيه العِلْمُ دونَ شكٍّ تقدّماً كبيراً، بحيثُ تجعل فِكْرة التحويل في ذمّة التاريخ لا نصيب لها من العِلْم. ومع ذلك نجد أنّ عدداً من مشاهير علماء أوروبّا، ومنهم مَنْ يُوضعُ في الطّبقة العلْيا من أفذاذ العلماء، قد رَسَخ في اعتقادهم تحقيق هذه الفكرة فأوْسعُوها بحثاً وتجريباً وتأليفاً.

وعلى سبيل المثال فإنّ الكيميائيّ الإيطالي تريفزان Trevisan (1406 ـ 1490م) كان من أشدّ النّاس إيماناً واستمساكاً بفكرة تحويل المعادن إلى ذهب إلى آخر لحظةٍ في عمره[57]. أمّا الكيميائيّ السويسري باراسلسوس Paracelsus (1493 ـ 1541م) فقد كان يعْتقد بأنّ المعادن قد يتحوّل بعضها إلى بعض، وأنّه يُمْكِن إنتاج أيّ مَعْدنٍ من الزّئبق بواسطة النار، وأنّ الذهب ما هو إلاّ زئبقٌ فَقَدَ صفاته الزئبقيّة[58].

وربّما تعترينا الدهْشة عندما نَعْلم أنّ عدداً من صفْوة علماء أوروبّا لم يَخْلُ عِلْمهم من الاعتقاد بهذه الفكرة.

يقول برنارد جافي B. Jaffe في مؤلفه الشهير «بواتقُ وأنابيب»: «إنّ الذي يَنْظر في التاريخ يجد أنّ هذه الخُدْعَة ـ يقْصد تحويل المعادن إلى ذهب ـ قد حلّت أكبر مكانٍ من عقول ذَوِي الفِكْر من الناس. ومضتْ هذه الكيمياء المجنونة تفْعل في الناس فعْلها قرابة سَبْعة عشْر قرناً من تاريخ البشر، فَملكتْ على الناس لا أفكارهم وحدها بل أفعالهم كذلك، حتّى إنّك لتجد رجلاً مثل روجر باكون R. Bacon (1214 ـ 1294) وهو أعْلَمُ أهْلِ زمانه، وهو الرّجل الذي مَضَى يتنبّأ مُنْذ سَبْعة قرون، بما كَشَف عنه الزّمن الحديث من سُفُنٍ بالبحار تمْخر الماء، ومن طائراتٍ تشقّ الهواء، هذا الرّجل آمن بذلك العِلْمْ العتيق، عِلمِ الكيمياء القديم.

---

(57) بواتق وأنابيب، برنارد جافي، ترجمة د. أحمد زكي، ص3.

(58) المصدر السابق، ص40.

وإسحق نيوتن (1642 ـ 1727م) وهو أَصْفَى العلماء ذهناً في كلّ الأزمان، بَلَغ من تأثير هذه الكيمياء العجيبة فيه أنّه بَنَى لنفسهِ معْملاً صغيراً وأجْرَى فيه تجارب يحاول بها تحويل عنصرٍ إلى عنصر، وتَرَكَ الجامعة وظلّ يُعْنَى بهذا الأمر.

وروبرت بويل رئيس الجمعيّة الملكية (البريطانية) اهتم بها أيضاً، وَبلغ من اهتمامه أنّه سَعى لإلغاء قرارٍ من قرارات البرلمان يَمْنع الإكثار من الذهب.

وقد كان للكيماويّين في تلك الأزمنة سلطانٌ كبيرٌ، فلم يَكدْ يَخْلو بلاطٌ لِملكٍ من ملوك أوروبّا إلاّ وبه كيماويٌّ عملُهُ تحويل المعادن بعضها إلى بعض، فيحوّل الرصاص والحديد إلى ذهب كَيْ تزداد ثروة البلاد... إلخ»[59].

وعلى هذا الأساس، فإنّنا لا نجاوز الصواب إنْ قلنا إنّ العلماء العرب كانوا أكْثر عقلانيّة وفَهماً لقوانين الطبيعة من علماء أوروبا، الذين أتوا من بعدهم بعدة قرون.

المصادر

1 ـ **إسهام علماء العرب والمسلمين في الكيمياء**، د. علي عبد الله الدفاع، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، بيروت، 1985.

2 ـ **الأعلام**، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة العاشرة، بيروت، 1992.

3 ـ **الإمتاع والمؤانسة**، أبو حيان التوحيدي، تحقيق د. أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت، بدون تاريخ.

4 ـ **البحث عن العناصر**، إسحاق أ، ترجمة إسماعيل حقي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1968.

5 ـ **بواتق وأنابيب**، برنارد جافي، ترجمة د. أحمد زكي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون تاريخ.

6 ـ **تاريخ آداب اللغة العربية**، جرجي زيدان، دار الهلال، القاهرة، بدون تاريخ.

(59) المصدر السابق، ص10.

7 ـ **تاريخ حكماء الإسلام**، ظهير الدين البيهقي، تحقيق محمد كردعلي، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1988.

8 ـ **تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه**، د. عبد الحليم منتصر، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، 1967.

9 ـ **تاريخ اليعقوبي**، أحمد بن أبي يعقوب، دار صادر، بيروت، 1992.

10 ـ **تراث الإسلام**، شاخت وبوزورث، ترجمة د. حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1988.

11 ـ **جابر بن حيان وخلفاؤه**، محمد محمد فياض، سلسلة إقرأ رقم 91، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.

12 ـ **حضارة العرب**، جوستاف لوبون، ترجمة عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1969.

13 ـ **حقائق الاستشهاد**، الحسين بن علي الطغرائي، تحقيق رزوق فرج رزوق، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1982.

14 ـ **الحيوان**، عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، المجمع العلمي العربي الإسلامي، الطبعة الثالثة، بيروت، 1969.

15 ـ **دائرة المعارف الإسلامية**، لفيف من المستشرقين، ترجمة أحمد زكي خورشيد وآخرين، دار الشعب، الطبعة الثانية، القاهرة، 1969.

16 ـ **الطب العربي**، إدوارد براون، ترجمة د. داود سلمان علي، دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الثانية، بغداد، 1986.

17 ـ **عبقرية العرب في العلم والفلسفة**، د. عمر فروخ، المكتبة العصرية، الطبعة الرابعة، بيروت، 1981.

18 ـ **العصر العباسي الأول**، د. شوقي ضيف، دار المعارف، الطبعة السابعة، القاهرة، 1977.

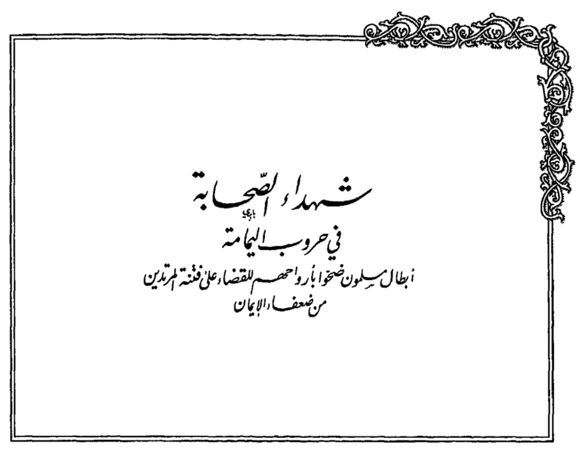
19 ـ **عصر المأمون**، د. أحمد فريد رفاعي، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1927.

20 ـ **العقد الفريد**، أحمد بن محمد بن عبد ربه، تحقيق د. أحمد يسري العزباوي، دار الإمام علي للطباعة والنشر، القاهرة، 1992.

21 ـ **العلم الإغريقي**، بنيامين فارنتون، ترجمة أحمد شكري سالم، سلسلة الألف كتاب رقم 160، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1958.

22 ـ **العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي**، ألدو ميبلي، ترجمة د. عبد الحليم النجار ود. محمد يوسف موسى، دار القلم، القاهرة، 1962.

23 ـ **العلوم عند العرب**، قدري حافظ طوقان، مكتبة مصر، القاهرة، 1979.
24 ـ **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ابن أبي أصيبعة، تحقيق د. نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ.
25 ـ **فضل الإسلام على الحضارة الغربية**، مونتجومري وات، ترجمة حسين أحمد أمين، دار الشروق، القاهرة، 1983.
26 ـ **الفهرست**، إسحاق بن النديم، دار المعرفة، بيروت، 1978.
27 ـ **في تراثنا العربي الإسلامي**، د. توفيق الطويل، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1985.
28 ـ **قصة الحضارة**، ول ديورانت، ترجمة محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1968.
29 ـ **كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون**، حاجي خليفة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992.
30 ـ **الكندي... فيلسوف العرب**، د. أحمد فؤاد الأهواني، سلسلة أعلام العرب رقم 108، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985.
31 ـ **مختار رسائل جابر بن حيان**، تحقيق بول كراوس، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1354هـ.
32 ـ **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، علي بن الحسين المسعودي، تحقيق محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، الطبعة الخامسة، القاهرة، 1973.
33 ـ **معجم الأدباء**، ياقوت الحموي، تحقيق د. أحمد فريد رفاعي، دار المأمون، القاهرة، 1938.
34 ـ **مفاتيح العلوم**، محمد بن أحمد الخوارزمي، تحقيق إبراهيم الإبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1984.
35 ـ **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، الطبعة الثالثة، القاهرة، بدون تاريخ.
36 ـ **الموجز في تاريخ العلوم عند العرب**، محمد عبد الرحمن مرحبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1970.
37 ـ **نخبة الدهر في عجائب البر والبحر**، شيخ الربوة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1988.
38 ـ **وفيات الأعيان**، ابن خلكان، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1969.



د. محمود النائب

تضحيات المسلمين الأوائل وفي مقدمتهم السابقون في الإسلام من صحابة رسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار، وأبنائهم، ومن اهتدى بهديهم من عامة المسلمين، دفاعاً عن الإسلام وأهله، مثال فريد يحتذى في الدفاع عن العقيدة والوطن. وما من أمة من أمم الأرض إلا بذلت، وتبذل قصارى جهدها في إبراز أسماء من ضحّى من بنيها بكل مرتخص وغال، وبأرواحهم في سبيل أوطانهم وعقائدهم الدينية والسياسية. وتضحياتنا نحن العرب المسلمين مشاعل مضيئة عالياً في التاريخ، تجب العناية بإبرازها للشباب المسلم الذي يتناهبه أعداء الإسلام في كل بقعة يقطنها مسلم. وبما أن أسماء من استشهد من الصحابة رضوان الله عليهم في المعارك التي دارت بين جيش المسلمين بقيادة خالد بن الوليد، والمقاتلين من أتباع الكذاب مسيلمة [بكسر اللام] بقيادة الرجّال ـ أو

الرحّال ـ بن نهشل، ومواقع مصارع أولئك الشهداء الذين يتراوح عددهم بين أدنى رقم وهو 48 صحابياً شهيداً، ذكره أبو بشير الدولابي في مؤلفه «كتاب التاريخ»، والرقم الذي أخذنا به في هذا البحث وهو 151 صحابياً شهيداً، ونرجو أن نكون على صواب، علماً بأن بعضهم رفع عدد شهداء الصحابة إلى 660 شهيداً لا يدخل ضمنهم غير الصحابي ممن استشهدوا في حرب اليمامة من المسلمين. والرقم 151 هو الحد الأعلى القريب من الصحة نظراً للبس الذي خالط أسماء شهداء قد يكون سبق ذكرها في صيغ تختلف رسماً عما دوناه في ترجمة حياة من لم نتمكن من ضبط اسمه، أو للتشابه الشديد بين بعض الأسماء، أو لأخطاء النساخ. ونرجو العفو عمن جهلنا اسمه أو غفلنا عنه عند جمع أخبارهم من مختلف المراجع التي خلفها لنا مؤرخون مسلمون كثر، بذلوا جهوداً تذكر لهم فتشكر. وكان من نتائج استشهاد ذلك العدد من الصحابة ـ وغالبيتهم من حفظة القرآن الكريم ـ أن اتفق كبار الصحابة السابقين في الإسلام على تدوين المصحف تلقياً ممن لقنهم إياه الصادق الأمين محمد ﷺ. وتم تدوينه كله في مصحف واحد في عهد الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه. وتسهيلاً للاطلاع على تراجم حياة أولئك الشهداء من الصحابة من قبل شباب أمتنا، الذين قد تحول صعاب بينهم وبين الرجوع إليها في مراجعها الإسلامية المتعددة، رأيت أن أجمعها في هذا البحث، دون أن أهمل الاختلافات بين المؤرخين الذين استرشد بأقوالهم «ليوني كائيتاني» (1) مؤلف حوليات الإسلام، في تعيين أسماء شهداء الصحابة ومواقع مصارعهم. وتسهيلاً على القارىء ذيلت هذا التمهيد بهوامشه، وبعرض مختصر للرموز التي استخدمها مؤلف الحوليات في الإشارة إلى المراجع، واقتبستها منه لأستخدمها في بحثي هذا، تقليلاً مني للتكرار والجهد، آملاً أن تعين القارىء على تبين ما استعان به كلانا من رموز:

1 ـ ليوني كائيتاني مؤلف «حوليات الإسلام» وأشهر مستشرقي إيطاليا ـ في الثلث الأول من القرن العشرين ـ علماً بالإسلام وتاريخه. كما أنه أشد مستشرقي إيطاليا تحاملاً على الإسلام وأهله في هذا القرن. توفي سنة 1935.

2 ـ مخطوط للذهبي في مكتبة باريس، لم يذكر صاحب الحوليات اسم الكتاب بل رمز له بـ«ذهبي باريس» واستغنى في كتابته لحولياته ـ توفيراً للجهد والمساحة ـ عن كتابة لفظ ابن وألف ولام التعريف في غالب أسماء المؤرخين الذين انتفع بمؤلفاتهم. وكتب كارلو ألفونسو نالّينو العضو السابق في مجمع اللغة العربية بالقاهرة بحثاً ـ تناول فيه حوليات الإسلام شاكراً للمؤلف تكريمه له بإطلاق اسم نالينو على المجلد العاشر من الحوليات. نشر في ملحق العدد 8 لسنة 1931 من Rivista delle Cologne Italiane وذكر فيه أن مخطوط الذهبي الذي تشير إليه الحوليات، المحفوظ في مكتبة باريس هو كتاب «التجريد». وبمراجعة كتاب «تجريد أسماء الصحابة» للذهبي المطبوع في بومباي سنة 1969 تبين لي أنه الكتاب المقصود. ويضيف أن الأرقام المذكورة عقب كل خبر نقله عن مخطوط لابن حجر هي أرقام تدل على فقرات ذلك المخطوط، ولم أستطع التأكد من ذلك لتعدد طبعات الكتاب.

3 ـ إضبارة 1: ترمز إلى الإضبارة الأولى من مخطوط «التجريد».

4 ـ م: ترمز لكلمة مجلد [رقم كذا من مخطوط «التجريد». أو من أي كتاب رجع إليه مؤلف الحوليات أو الباحث].

5 ـ ورقة: رقم كذا ترمز لورقة من الإضبارة الأولى من مخطوط الذهبي المذكور رقمها قبلها. واستعملت كلمة ورقة تمييزاً لها عن الصفحة سواء تعلق الأمر بمخطوط الذهبي أو بغيره من المخطوطات.

6 ـ ت ح: ترمزان إلى جملة «ترجمة حياة».

7 ـ جملة «ابن الأثير، أسد» ترمز إلى ما نقل عن كتابه «أسد الغابة في معرفة الصحابة». أسماء المؤرخين المسلمين الذين رجع إلى مؤلفاتهم مؤلف الحوليات أو الباحث، رُمِزَ إلى كل منها بحرف أبجدي وهي:

أ ـ ابن حجر [شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني ولد سنة 773 ـ توفي سنة 852هـ].

ب ـ الذهبي [أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان و. سنة 673 ـ ت748 . هـ].

جـ ـ ابن الأثير: يرمز إلى مرجع خبر منقول عن مؤلفات له لم يرد في كتابه «أسد الغابة في معرفة الصحابة»] وهو [عز الدين أبي الحسن علي بن محمد بن عبد الكريم الجزري ت. سنة 630هـ].

د ـ البلاذري [أحمد بن يحيى و. . . ـ ت سنة 279هـ].

هـ ـ الدولابي [بفتح الدال، محمد أبو بشر، و. سنة 234 ـ ت. سنة 320هـ].

و ـ ابن حبيش [أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد و. سنة؟ ـ ت. سنة 584هـ].

ز ـ ابن قتيبة [الدينوري عبد الله بن مسلم و. سنة 213 ت. سنة 276].

حـ ـ ابن سعد [محمد و. سنة 168 ـ ت سنة 230هـ].

ط ـ الواقدي [محمد بن عمر واقد الواقدي ولد سنة 130 ت. سنة 207هـ].

ي ـ سيف بن عمر [الأسدي التميمي و. سنة 504 ت. سنة 584هـ].

كـ ـ الطبري [أبو جعفر بن جرير، أقدم وأول المؤرخين المسلمين الذين وصلت إلينا كتاباتهم و. سنة؟ ت. سنة 310هـ].

ل ـ ابن إسحاق [محمد بن يسار بن خيار و. سنة 85 ت. 151هـ].

م ـ دريد [محمد بن الحسن و. سنة 223 ت. سنة 321].

ثبــت

أسماء شهداء الصحابة في حروب الردة باليمامة المنتثرة في العديد من المراجع العربية استقاه الدكتور محمود علي التائب من الكثير من المراجع العربية، ومن حوليات الإسلام، أعده على نسقها وطعمه بتعليقاته، وأولئك الشهداء هم:

1 ـ **أبو أمية صفوان بن أمية**، أورد الذهبي باريس (2) اسمه مغلوطاً في إضبارة 1 (3) م (4) ورقة (5) 115ف). ومنهم من يخطّئه مراعاة لمن قال بأن أبا أمية بن صفوان مات السنة 42هـ قارن ت ح (6) بما جاء في ابن حجر (أ) م2 ص496 و498 الرقم 8565.

2 ـ **أبو جندل بن سهيل بن عمرو القرشي العامري**: من السابقين في الإسلام، كان أحد الذين قاسوا أسوأ أنواع القمع والتعذيب من قبل المشركين، وشهير هو ـ في تاريخ الدعوة الإسلامية ـ خبر علاقته بوالده سهل عقب صلح الحديبية. ثم حصوله من الرسول ﷺ لأبيه على عفو عقب فتح مكة. كان أبو جندل في الثامنة والثلاثين من عمره عندما استشهد في اليمامة. (ت ح أخيه المرقمة 87 ابن الأثير، أسد (7) م3 ص181 وم5 ص160؛ ابن حجر م4 ص59 و60 الرقم 203.

3 ـ **الذهبي** (ب) باريس تشتمل إضبارة 1 ورقة 117 ر. على اسم صحابي هو أبو حبة [بفتح الحاء والباء المشددة] بن فروة بن النعمان: ولعله هو ذاته المدونة ت.ح. أمام الرقم 4.

4 ـ **أبو حبة** [بفتح الحاء والباء] بن غازية بن عمرو بن عطية بن خنساء بن مبذول الأنصاري المازني: يقال إن اسمه زيد، حضر أحداً (ابن حجر م4 ص74 الرقم 249؛ ابن الأثير (ج) م2 ص280. بلاذري (د) 92 يذكر أبا حنه بن غزية [بضم الغين وفتح الياء المشددة]، وحسب ما جاء في «المشتبه» [في أحوال الرجال] ص144 و145 فإن بعضهم يؤيد القول بأنه يحتمل أن يكون قد حضر بدراً، وفيها سمي بأبي حنّة [بفتح الحاء والنون] بن ثابت)؛ ويميز آخرون بين أبي حنّة وآخر يسمي أبو حمّة [بفتح الحاء والميم المشددة]؛ ابن الأثير، أسد، م5 ص167 و169؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 117، ر. سمّاه خطأ بن عزبة [بفتح العين والزاي]، عن الدولابي (هـ) في حبيش (و) ورقة 20، ر. ـ ف).

5 ـ **أبو حذيفة بن عتبة بن ربيع بن عبد شمس بن عبد مناف القرشي العبشمي**: خال معاوية بن أبي سفيان (المتوفى سنة 60هـ) قيل إن اسمه مهشّم أو هشيم أو هاشم: كان من السابقين في الإسلام (وكان الخامس والأربعين بين من أسلموا وفق قول ابن إسحاق، أسلم قبل دخول محمد ﷺ دار الأرقم؛ هاجر إلى الحبشة وصلى نحو القبلتين)، شهد بدراً كان سامق الطول، وسيم المظهر وكان في السادسة والخمسين من العمر عندما

استشهد في اليمامة (ابن حجر م4 ص77 الرقم 264؛ بلاذري 90؛ ابن قتيبة (ز) ص138 و139؛ ابن الأثير، أُسد، م5 ص170 و171؛ الدولابي في حبيش الورقة 20 ر.ف) وفق ما قاله الذهبي باريس (إضبارة 1 ورقة 114، ابنه محمد ولد في الحبشة، وهو الذي أثار سنة 35هـ المصريين على الخليفة عثمان (رض). طلب أبو حذيفة أباه للمبارزة في معركة بدر، وكان الأب يقاتل إلى جانب المشركين، لذلك هجته أخته هند بنت عتبة بأبيات من الشعر [نص ترجمة معانيها عن الإيطالية هو: أيها الأعور الأدرد، يا طير الشوم. لعنة الله على أبي حذيفة أقبح رجال الإسلام. أليس لديك أي تقدير لأبيك الذي رباك في صغرك حتى أصبحت شاباً قوياً]. (وفي ص9 من أحداث السنة 2هـ ملحوظة تقول: كان أبو حذيفة محارباً، قتل وهو في سن 53 أو 54). ويقول ابن سعد (ح) في المجلد الثالث من [طبقات ابن سعد] في ص59 و60 أن والدة أبي حذيفة تسمى أم بشر، عاش معها في المدينة وقتلا معاً في اليمامة. انظر ابن هشام ص536 و537؛ والنووي ص693 و694، وشيخو كوبيير: ديوان الخنساء ط/ بيروت سنة 1889.

6 ـ **أبو خالد الحكم بن سعيد بن العاص بن أمية الأموي**: أمه هند بنت المغيرة المخزومية، قيل إن رسول الله ﷺ، أسماه عبد اللّه، وحيث إنه كاتب محترف فقد أبقاه في المدينة ليحفظه القرآن، وحسب قول بعضهم كان حاضراً معركة بدر. لكن ابن إسحاق لم يحصره ضمن البدريين، بل يقول إنه استشهد في معركة مؤتة. ويقول آخرون باستشهاده في المعركة الكبرى في اليمامة. وفي النهاية هناك من يحصيه ضمن الصحابة الذين استقروا في سوريا؛ وإذا صح هذا فتكون وفاته حدثت بعد السنة 12هـ بكثير من السنين. (ابن حجر ص707 و708 الرقم 1769؛ وابن الأثير، أُسد م2 ص32؛ والذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 115).

7 ـ **أبو دجانة سماك (بن أوس) بن خراشة [بفتح الخاء] الأنصاري**: يقال إنه شهد بدراً. ومن المعروف أنه قاتل في أحد ببسالة فائقة. لكن بعضهم يقرر بأنه عاش حتى حضر معركة صفين في سنة 37هـ (ابن حجر م4 ص106

الرقم 369؛ وابن قتيبة 138؛ وابن الأثير م2 ص279؛ بلاذري 92؛ وحسب قول الذهبي باريس (إضبارة 1 ورقة 116) فإن رسول الله ﷺ آخى بينه وبين عتبة بن غزوان. وفي معركة أحد كان يعتم عمامة حمراء، وفي الساعة الحرجة لم يتخل عن الرسول ﷺ، مقسماً له على الولاء الكامل حتى الموت. وروى زيد بن أسلم أنه دخل ذات مرة غرفة أبي دجانة يعوده في مرض ألم به فوجده مشرق الوجه، فسأله عن سبب ذلك الإشراق، فأجابه: أنا واثق من أمرين: «إنني لم أتدخل قط في أي شيء لا يعنيني. وأن نفسي كانت دائماً أبداً متضامنة مع المسلمين». وروى نفس زيد أيضاً عن أنس أن أبا دجانة هو الذي تسلق سور الحديقة التي لجأ إليها مسيلمة، فلما قفز من فوق السور إلى داخله ليفتح بابه لأصحابه كسرت رجله، وعلى الرغم من إصابته تمكن من فتح الباب واستمر يقاتل المرتدين حتى استشهد.

8 ـ **أبو سهيل عبد الله بن سهيل بن عمرو القرشي**: واحد ممن اعتزموا الهجرة إلى الحبشة، إلا أنه ارتد ورفاقه عن الإسلام، ثم انضم إلى الرسول ﷺ؛ وحضر معه صلح الحديبية (قارن بينه وبين ت.ح أخيه الرقم 2) (ابن حجر م2 ص785 و786 الرقم 9104؛ ابن الأثير، أُسد، م3 ص181) ووفق الذهبي باريس (إضبارة 1 ورقة 115ر) تحول إلى جانب محمد ﷺ عشية معركة بدر. وكان عمره يوم استشهد 38 سنة. ويروي الواقدي (ح) أن الخليفة أبا بكر (رض) عندما ذهب للحج سنة 12هـ التقى بوالد عبد الله بن سهيل فعزاه في ابنه عبد الله، فأجابه سهيل: قصدت أن أقول لك إن رسول الله ﷺ قال: «كل شهيد استشهد دفاعاً عن العقيدة سيشفّع في سبعين من أهل بيته: أرجو أن يبدأ عبد الله بي) (قارن بابن سعد م3 ص295 و296؛ والدولابي في حبيش، الورقة 20 ر. ـ ف) (قارن أيضاً بـ ت ح الرقم 105).

9 ـ **أبو علي بن عبد الله بن الحارث بن رخضه أو (رحضة) بن عامر بن رواحة القرشي العامري**: أسلم يوم فتح مكة (ابن حجر م4 ص258 الرقم 779؛ ابن

الأثير م2 ص279، سماه عامر بن عبيد الله؛ ابن الأثير، أُسد، م5 ص260).

10 ـ **أبو عقيل عبد الرحمن بن عبد الله بن ثعلبة بن بيحان (أو بيجان) بن عامر بن الحارث بن مالك البلوي بن الأراشي الأنيفي، حليف بني جحجبى**: (من الأنصار)، كان اسمه عبد العزى فاستعاض عنه استجابة لرغبته ﷺ بعبد الرحمن، ووفق ما رواه موسى بن عقبة (المتوفى سنة 141هـ) شهد وقعة بدر. ويحصيه ابن إسحاق ضمن الأنصار، استشهد في اليمامة بعد أن قام بأعمال بطولة متميزة، (ابن حجر م2 ص977 و978 الرقم 9518؛ ابن الأثير، أُسد، م3 ص304؛ بلاذري 91، ووفق ما ذكره الذهبي (في باريس إضبارة 1 ورقة 117) كان أحد أبطال الأنصار؛ أصيب في معركة اليمامة بسهم فنزعه من بطنه بيده وواصل القتال بسيفه حتى استشهد؛ وعثر على جسده تغطيه الجراح. ويقول ابن سعد في الجزء 2 من م3 ص41 و42: كان أول من جرح من المسلمين في حرب اليمامة، وعلى الرغم من إصابته بسهم في بطنه تحت السرة فقد قاتل طويلاً في بسالة عظمى، وفي النهاية سقط بعد أن أثخنته الجراح من بينها 14 جرحاً قاتلاً، عن: الدولابي في حبيش. ورقة 20ر ـ ف.

11 ـ **أبو قيس (عبد الله) بن الحارث بن قيس بن عدي بن سعد بن سهم السهمي القرشي**: أحد أوائل السابقين في الإسلام، هاجر إلى الحبشة، وشهد معركة أحد والغزوات والسرايا التي تلتها، كان أخاً لعبد الله بن الحارث، ويؤكد آخرون أن أبا قيس اسمه عبد الله (ابن حجر م2 ص716 الرقم 8974؛ وم4 ص301 الرقم929؛ ابن الأثير يسميه قيساً في م2 ص279؛ وفي ص280 يسميه عبد الله، ثم يذكره من جديد باسم أبي قيس. مما يشير إلى أن هناك تشويشاً وشكوكاً حول اسم هذا الصحابي؛ فالبلاذري يذكر الاسمين أبا قيس وعبد الله باعتبارهما اسمين لشخصيتين مختلفتين؛ ويسميه ابن الأثير، أُسد في م3 ص139 عبد الله بن الحارث إلى آخر من ذكر من آبائه، ويميز الذهبي باريس في إضبارة 1 ص115 عبد الله هذا عن عبد الله (أو الحكم) بن سعيد بن العاص وذكره

الدولابي، في حبيش في الورقة 20 ر. ف باسم أبي قيس بن الحارث).

12 ـ **أبو محمد (أو أبو عبد الرحمن) ثابت بن قيس بن شماس بن زهير بن مالك بن امرئ القيس الأنصاري الخزرجي**: المسمى «خطيب الأنصار» لأنه خطيب مِضْقَع، قاتل في أحد وفي الغزوات والسرايا التالية لها. وكان موضع رعاية رسول الله ﷺ، كما كان من بين من دعا لهم الرسول بالجنة. استشهد وهو يقاتل ببسالة في معركة اليمامة (ابن حجر م1 ص396 و397 الرقم 899 بلاذري 92، ابن الأثير، أُسد، م1 ص220؛ ووفق ما في الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 116) فقد تولى هذا الصحابي قيادة جميع الأنصار، واستشهد قبيل دخول المسلمين الحديقة التي لجأ إليها مسيلمة الكذاب. وقبل الزحف على المتمردين في سنة 11هـ قال لرجاله: «أيها المسلمون ما أبشع هذا العمل الذي أنتم مقدمون عليه» يريد أن يقول ما أبشع أن يضطر العربي المسلم إلى قتل أخيه العربي الذي ارتد انسياقاً منه وراء المضللين. ويقول عنه الدولابي في حبيش (ورقة 20، ر.ف) إن اسمه ثابت بن شماس.

13 ـ **أبو وهب صجا بن وهب (أو ابن أبي وهب) بن ربيعة بن أسد بن صهيب بن مالك الأسدي**: أحد أوائل السابقين في الإسلام من المنتصرين في بدر. أوفده النبي ﷺ سفيراً لدى المنذر الغساني. ابن حجر م2 ص389 الرقم 8333؛ ابن الأثير م2 ص280؛ ابن الأثير، أُسد، م2 ص380؛ بلاذري 91؛ الدولابي في حبيش، ورقة 20 ر ـ ف). ووفق الذهبي باريس (إضبارة 1 ورقة 114) كان رجلاً طويلاً نحيفاً، كتفاه منحنيتان إلى الأمام. آخا رسول الله ﷺ بينه وبين أوس بن خولي؛ كانت له قيادة حملة عسكرية صغيرة مكونة من 24رجلاً. كما عمل سفيراً لرسول الله ﷺ لدى حرب بن أبي شمر الغساني القاطن في غوطة دمشق، لكنه لم يتمكن من إقناع أحد بالتحول إلى الإسلام سوى حاجب الأمير. واستشهد في عمر لم يجاوز أربعين سنة إلا قليلاً. وكان حليفاً لبني عبد شمس، وتخْلو من اسمه جميع المصادر التي اطلعنا عليها.

14 ـ **أسعد بن حارثة بن لوذان بن عبد ودّ الأنصاري الساعدي**: (ابن حجر م1 ص61؛ الرقم 108، ابن الأثير، أُسد، م1 ص70 و71 يقول عنه إنه استشهد في معركة الجسر في سنة 23هـ؛ ويقول عنه الدولابي في حبيش الورقة 20 من المجلد ر. إنه استشهد في اليمامة، غير أنه يسميه سعداً لا أسعد، لذلك فقد يكون هو نفس الصحابي المذكورة ت.ح. أمام الرقم 61.

15 ـ **أسعد بن يربوع الأنصاري الخزرجي الساعدي**: ذكره سيف بن عمر(ي) في كتابه «الفتوح»، كما ذكره ابن عمر. (ابن حجر م1 ص64 الرقم 108؛ وابن الأثير، أُسد، م1 ص73).

16 ـ **أسيد بن النعمان الأنصاري من بني سعد** ذكره الدولابي في حبيش (ورقة 20، ر.ف.).

17 ـ **أسيد بن يربوع بن البدا بن عامر بن عوف بن حارثة بن عمرو بن الحارث بن عمر بن الحارث بن ساعدة الأنصاري الخزرجي الساعدي**: ابن عم أبي أسيد، شهد أحداً (ابن الأثير، أسد، م1 ص95؛ ابن حجر م1 ص95 الرقم 188؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 117).

18 ـ **أشمة بن رعاب (أو رباب) بن حارث بن أمية بن حارث بن زيد الأنصاري**. حضر صلح الحديبية (ابن حجر م1 ص744 الرقم 1862، وم2 ص1147 الرقم 9914، ابن الأثير، أُسد، م3 ص409).

19 ـ **أوس بن عمرو الأنصاري المازني**: (بن حجر م1 ص171 الرقم 342؛ ولم يذكره ابن الأثير في أُسد الغابة).

20 ـ **أوس بن معز الأنصاري**: وفق ما قاله وذيمة [المتوفى سنة 237هـ] هو أحد الذين استشهدوا في معركة اليمامة، (ابن حجر م1 ص174 الرقم 355؛ ولم يذكره ابن الأثير في أُسد الغابة).

21 ـ **بلاذري 91**، يضيف: إياس بن البكير [بضم الباء وفتح الكاف] الكناني إلى شهداء اليمامة، بينما يقول ابن حجر في م1 ص176 الرقم 369؛ إنه توفي

سنة 34هـ متفقاً في ذلك مع ابن الأثير، أُسد، م1 ص153.

22 ـ **إياس بن ودقة الأنصاري الخزرجي**: من أسرة من بني سالم بن عوف بن الخزرج (ابن حجر م1 ص182 الرقم 385؛ ابن الأثير، أسد، م1 ص150؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 117؛ الدولابي في حبيش ورقة 20؛ لعله هو نفس الصحابي وذاقة بن إياس؛ قارن بالرقم 136).

ب

23 ـ **بجاد (أو بجار) [بفتح الباء] بن السائب بن عويمر بن عامر بن عمران بن مخزوم بن يقظة بن مرة بن كعب بن لؤي المخزومي**: (ابن حجر م1 ص278 الرقم 581؛ ابن الأثير م1 ص163، أخواه المشركان قتلا في بدر).

24 ـ **بجير بن العوام بن خويلد بن أسد بن عبد العزى القرشي الأسدي**: أخو الصحابي الشهير الزبير بن العوام [المتوفى سنة 36هـ]، وحسب أبي عبيد فإن بجيرا كان رفيقاً لرسول الله ﷺ، استشهد في اليمامة. غير أن آخرين يؤكدون بأنه قتل قبل ظهور الإسلام بيد صبيح بن سعد بن هانىء الدوسي، أحد أسلاف أبي هريرة (رض) ويذكره المرزباني في كتابه «معجم الشعراء»، (ابن حجر م1 ص281؛ ولم يذكره ابن الأثير في أُسد الغابة).

25 ـ **بشير بن عبد الله الأنصاري الخزرجي**: (ابن حجر م1 ص323 الرقم 693؛ ابن الأثير، أُسد، م1 ص195) لعله هو ذات الصحابي المذكور، ت.ح. أمام الرقم 27).

26 ـ **بشير بن عتيق بن قيس بن الحارث هائشة الأنصاري**: أحد بني عامر بن عوف أخو جبر بن عتيق، حارب في أحد (ابن حجر م1 ص323 الرقم 695 ولم يذكره ابن الأثير في أُسد الغابة).

27 ـ **بشير بن عبد الله الأنصاري الخزرجي**: من بني الحارث بن الخزرج (ابن حجر م1 ص310؛ الرقم 660؛ وابن الأثير، أُسد م1 ص187؛ والدولابي في حبيش ورقة 20، ر.ف.؛ (قارن بصاحب ت.ح. الرقم 26).

ث

28 ـ ثابت بن هزّال بن عمرو بن عمرو بن قربوس بن لوذان بن سالم بن عوف الأنصاري: صحابي شهد بدراً (قارن بأحداث السنة 2هـ ص85، ش)، استشهد في معركة اليمامة (ابن حجر م1 ص399 الرقم 907؛ وم3 ص55 الرقم 138؛ ابن الأثير، أُسد م1 ص233؛ ابن سعد م3/ 2 ص98؛ الدولابي في حبيش ورقة 20، ر.ف).

29 ـ ثابت بن خالد (أو عمرو) بن نعمان بن خنساء بن عشيرة بن عبد بن عوف النجاري الأنصاري: صحابي شهد بدراً، وقال جماعة: إنه استشهد في حملة بئر ماعونة في سنة 4هـ، ويقول آخرون إنه استشهد في معركة اليمامة (ابن سعد م3/ 2 ص50؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 117، ر. ؛ ابن حجر م1 ص387 الرقم 871؛ ابن الأثير، أُسد، م1 ص221).

30 ـ يضيف الدولابي في حبيش (الورقة 20، ر.ب. شهيداً آخر اسماه **ثابت بن معمر بن خنساء من بني مالك بن النجار**، الذي قد يكون هو نفس الصحابي صاحب ت.ح. الرقم 29).

31 ـ جر أو جز أو الحر بن مالك بن عمر (أو عامر) الأوسي الأنصاري: ينتمي إلى قبيلة أوس من بني جحْجَبى بن عوف بن كلفة (ابن الأثير، أُسد، م1 ص282؛ ابن حجر م1 ص471 الرقم 1122؛ وأخطأ الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 117؛ في كتابة اسمه حرد أو حزد؛ (وكتبه الدولابي في حبيش، ورقة 20، ر، جز [بضم الجيم] بن مالك بن عامر حِذْيَم. [بكسر الحاء وتسكين الذال وفتح الياء].

32 ـ جبير بن بحينة بن مالك بن القشب [بفتح القاف والشين] الأزدي: حليف بن المطلب، شقيق عبد الله بن مالك الأزدي (ابن حجر م1 ص459 الرقم 1082؛ ابن الأثير، أُسد، م1 ص270، الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 115. رسم فيه اسم بحنة بدلاً من بحينة).

33 ـ جرول بن عباس بن عامر الأنصاري: (ابن حجر م1 ص472 الرقم 1124؛ ابن الأثير م1 ص277؛ أخطأ الذهبي باريس إ. 1 ورقة 117 بكتابته حرد؛

وأخطأ أيضاً الدولابي في حبيش ورقة 20، ر. برسمه جرو بن عياش من بني عجلان).

34 ـ **جنادة [بضم الجيم] بن أبي نقبة [بفتح النون وسكون القاف] عبد الله بن علقمة بن المطلب.** (ابن حجر م1 ص504 الرقم 1202؛ ابن الأثير م2 ص280؛ ابن الأثير، أسد م1 ص299).

ح

35 ـ **حاجب بن زيد (أو يزيد) بن تميم الأنصاري الأشهل:** من سلالة بني عبد الأشهل، (ابن الأثير، أسد، م1 ص315؛ ابن حجر م1 ص558 الرقم 1356؛ وم3 ص55 الرقم 138؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 117 ر.).

36 ـ **الحارث بن كعب بن عمر بن عوف بن مبذول بن عمر بن غانم بن مازن بن النجار الأنصاري البخاري المازني:** (ابن حجر م1 ص569 الرقم 1470؛ بلاذري 92؛ ابن الأثير، أسد م ص345).

37 ـ **حبّ [بضم الحاء وفتح الباء المشددة]** بن جارية: ويسمى أيضاً «حي» كان ـ وفق ما يقوله ابن إسحاق والواقدي ـ أحد أصحاب رسول الله ﷺ الذين استشهدوا في اليمامة، ذكره الطبري كما يؤكد ابن حجر، أنه أسلم يوم فتح مكة (ابن حجر م1 ص636 و637 الرقم 1605، ولم يذكره ابن الأثير في أُسد الغابة).

38 ـ **الحباب بن جز بن عمرو عبد رزاح [بفتح الراء والزاي الممدودة] بن ظفر الأنصاري الظفري:** (ابن حجر م1 ص618 الرقم 1540؛ ابن الأثير، أُسد، م1 ص363).

39 ـ **الحباب بن زيد بن تيم بن أمية بن خفاف [بفتح الخاء] بن بيضة بن خفاف بن سعد بن مرة بن مالك بن أوس الأنصاري الأوسي:** قاتل في أحد (ابن حجر م1 ص618 الرقم 1541؛ ابن الأثير، أسد م1 ص363).

40 ـ **حزن بن أبي وهب بن عمرو (عمر) بن عائذ المخزومي**: من بني عمران بن مخزوم. ووفق ما يقول بعضهم إنه هاجر من مكة إلى المدينة مع رسول الله ﷺ؛ بينما يقرر آخرون أنه أسلم يوم فتح مكة فقط وليس قبله. رغب رسول الله ﷺ في أن يغير اسمه فقال له: أنت تسمى سهل. أجابه سهل: «لن أغير اسمي مطلقاً». ويقول البعض: إنه استشهد في بوزاخة، بينما يقول آخرون إنه استشهد في اليمامة. وعنه يقول المحدث الشهير سعيد بن المسيب [المتوفى سنة 94هـ]» الذي كثيراً ما أبدى أسفه الشديد لغلظة خاله [حزن]. (حزنة وحزن تعني: «بقعة صخرية من الأرض [وعرة، ذات انحدار شديد] بينما سهل تعني أرضاً سهلة مسطحة). (ابن قتيبة ص223؛ النووي 283، السطر 5؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 115، ورسم في مخطوطه ذاك اسمه «جرنا» وليس «حزنا»).

41 ـ **حبيب بن أسيد [بفتح الهمزة وكسر السين] بن جارية [بتشديد الياء] (أو حارثة) الثقفي**: حليف بني زهرة، أخ لبني نصر، (ابن حجر م1 ص624 الرقم 1559 ابن الأثير، أسد، م1 ص368؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 115).

42 ـ **حبيب بن زيد بن عاصم بن عمرو الأنصاري المازني**: حضر لقاء العقبة الأول (لا يظهر ضمن من حصرهم ابن إسحاق؛ (قارن بنص 342 وبنص 344) وشارك في معركة أحد وجميع الغزوات والسرايا التالية لأحد، استشهد سنة 11هـ عندما أمر النبي الزائف مسيلمة بقتله. وفي معركة اليمامة قاتل أيضاً شقيقه عبد اللّه بن زيد بن عاصم، وكانت والدة الشهيد في معسكر المسلمين فنذرت ألا تغتسل حتى يقتل النبي الزائف (ابن حجر م1 ص628 الرقم 1578)؛ ابن الأثير، أُسد، م1 ص370؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 117 ر؛ الدولابي في حبيش ورقة 20 (قارن بـ ت ح الصحابي المرقمة 38).

43 ـ **حبيب بن زيد (أو يزيد) بن تميم الأنصاري الأشهلي**: من سلالة بني عبد الأشهل؛ (ابن الأثير، أسد، م1 ص315؛ ابن حجر م1 ص558

الرقم 1356؛ وم3 ص55؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 20 ر.

44 ـ **حبيب بن عبد شمس بن المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم:** شقيق الوليد، استشهد في معركة اليمامة (ابن حجر م1 ص629 و630 الرقم 1583؛ ابن قتيبة 35؛ ولم يذكره ابن الأثير في أُسد الغابة).

45 ـ **حبيب بن عبد الله الأنصاري:** عند تفجر تمرد القبائل العام السنة 11هـ أوفده الخليفة أبو بكر (رض) إلى النبي الزائف مسيلمة، وإلى بني حنيفة ليدعوهم إلى العودة إلى الإسلام. فلما وصل إلى الموقع المقصود قرأ رسالة الخليفة على القبيلة، ثم وجه إلى مستمعيه خطاباً بليغاً فاعتقله مسيلمة ثم قتله (ابن حجر م1 ص629). من المحتمل أنه هو نفسه ذات شخص حبيب بن زايد بن عاصم الأنصاري (يقارن مع المترجم له أمام الرقم 42) لحدوث التباس في ذات الوقت بين اسمه واسم أخيه عبد الله بن زيد. ولم يذكره ابن الأثير في أُسد الغابة.

46 ـ **حبيب بن عمرو بن مُحصَن (مِحصَن) [بضم الميم وبكسرها وفتح الصاد] بن عمرو بن عتيق بن عمرو بن مبذول الأنصاري:** (ابن حجر م1 ص630؛ بلاذري 92؛ ابن الأثير، أسد م1 ص372؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 117 ر؛ الدولابي في حبيش ورقة 20 ر.ف يسميه حبيب بن عتيق من بني عمر بن مبذول، ويقول عنه: إنه استشهد في الزحف على اليمامة).

47 ـ **حكيم بن حزن بن أبي وهب بن عمرو بن عائذ بن عمران بن مخزوم:** الورقة الرقم 62، خال سعيد بن المسيّب (المتوفى سنة 94هـ) أمه فاطمة بنت السائب المخزوميّة، أسلم مع والديه كلاهما يوم فتح مكة، (ابن حجر م1 ص718؟ الرقم 1793؛ وم2 ص950 سطر 4 وما يتلوه؛ ابن الأثير، أسد، م2 ص43؛ الذهبي باريس يسميه في إضبارة 1 الورقة 115 ف. حكم. الدولابي في حبيش الورقة 20 ر.ف يسميه حكيم). النووي 283 سطر 5؛ الذهبي باريس 1 ورقة 115 ر.، حيث أخطأ فرسم اسمه في مخطوطه «جرن» بدلاً من حزن.

خ

48 ـ خالد الحكم بن أسيد [بفتح الهمزة وكسر السين] بن أبي العاص بن أمية الأموي: أمه هند بنت المغيرة: يقال إن النبي ﷺ سماه عبد الله ونظراً لأنه كاتب محترف فقد احتفظ به النبي ﷺ في المدينة ليحفظه القرآن. يقول بعضهم إنه شهد معركة بدر، لكن ابن إسحاق لا يصنفه ضمن البدريين؛ ويقول بأنه استشهد في حملة مؤتة. ويقرر آخرون بأنه استشهد في المعركة الكبرى باليمامة. وأخيراً هناك من يسجله ضمن الصحابة الذين استقروا في سوريا؛ فإذا ما كان ذلك حقاً فيكون قد توفي بعد سنة 12هـ بسنوات كثيرة. (ابن حجر م1 ص707 و708 الرقم 1769؛ ابن الأثير، أسد، م2 ص32؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ص115، ف. الدولابي في حبيش ورقة 20، ر.ف. يضيف خبابا بن يزيد من بني عبد الأشهل [إلى شهداء اليمامة].

49 ـ خداش [بكسر الخاء] بن عباس الأنصاري العجلاني [بفتح العين وسكون الجيم]: يقرره الأموي [المتوفى بين سنتي 179 و194] في كتابه «المغازي» استناداً إلى ابن إسحاق بأن خداشاً استشهد ضمن من استشهد من صحابة الرسول ﷺ في معارك اليمامة. (ابن حجر م1 ص864 و865؛ ولم يذكره ابن الأثير في أُسد الغابة).

د

50 ـ دويد بن زيد الساعدي الأنصاري: وفق قول وذيمة كتم من الصحابة الذين استشهدوا في معركة اليمامة (ابن حجر م1 ص977 لم يذكره ابن الأثير في أُسد الغابة).

ر

51 ـ رباح: هناك صحابيان يسميان بهذا الاسم أحدهما مولى أو عتيق لبني جحجبى، والآخر مولى للحارث بن مالك الأنصاري؛ الأول ذكر ضمن

من شهد من الصحابة معركة أحد، وقيل إن كليهما استشهد في معركة اليمامة. إذن هناك مبرر للاعتقاد بأنهما شخص واحد (ابن حجر م1 ص1027 الرقم 2551؛ وم1 ص1027 الرقم 2552؛ ابن الأثير، م2 ص161؛ يسميه الذهبي باريس في إضبارة 1 ورقة 117، ر. عميل الحارث؛ الدولابي في حبيش ورقة 20، ر.ف.).

52 ـ **ربيعة بن أبي خراشة [بفتح الخاء] بن عامر بن ربيعة بن حبيب بن خذيمة بن مالك بن حسل [بكسر الحاء وسكون السين] بن عامر بن لؤي القرشي العامري**: اعتنق الإسلام يوم فتح مكة وفي سنة 11هـ قذف بنفسه في المعركة الكبرى ببسالة فائقة ضد القبائل المتمردة، إلى أن استشهد في معركة اليمامة. (ابن حجر م1 ص1036 و1037 الرقم 2583؛ ابن الأثير، أُسد، م2 ص167؛ الذهبي باريس إ. 1 ورقة 115 ف. وفيها رسم اسمه «ابن أبي خرشة» وهو خطأ).

53 ـ **ربعي [بكسر الراء] بن تميم بن بعار الأنصاري**: رواية العدوي تقول بأنه كان أحد الصحابة الذين قتلوا في أحد، ومات شهيداً في معركة اليمامة (ابن حجر م1 ص1029 الرقم 2558؛ ولم يذكره ابن الأثير في أُسد الغابة).

54 ـ **رافع بن سهل بن رفيع بن عدي بن زيد بن أمية بن زيد الأنصاري**: أحد صحابة رسول الله ﷺ حليف القواقلة (بني غانم [قوقل] بن عوف بن عمرو بن عوف بن الخزرج). ليس من المؤكد أنه حضر معركة بدر، ولم يشتمل إحصاء ابن إسحاق على اسمه، لكن لا شك في أنه قاتل في أحد وفي جميع الحملات التالية. وفي معركة اليمامة أظهر بسالة عظمى صارخاً في إخوانه بأن لا يدعوا أحداً يسبقهم، وألقى بدرعه جانباً، واندفع بين الأعداء مصلتاً سيفه وقاتل في إقدام جريء حتى استشهد. (ابن حجر م1 ص1016 الرقم 2521؛ ابن الأثير، أُسد م2 ص153؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 117 ر؛ الدولابي في حبيش، ورقة 20، ر.ف. ذكره باسم رفيع بن سهل من بني عبد الأشهل.

ز

55 ـ زرارة بن قيس بن الحارث بن فهر بن قيس بن ثعلبة بن عبيد بن ثعلبة بن غنم بن مالك بن النجار الأنصاري: (ابن حجر م2 ص15 الرقم 2783؛ ابن الأثير م2 ص280، ويجعل ابن الأثير، أسد م2 ص202 انتماءه إلى قبيلة «نخع» وليس إلى الأنصار، ويقول لعله كان نصرانياً قبل أن يقدم إلى المدينة ضمن الوفد النخعي، ويتجاهل تماماً موته شهيداً في اليمامة، راوياً أنه كان من المتمردين الأوائل في الكوفة على الخليفة عثمان سنة 35هـ. ولعله حدث خلط بين زرارة وشخص آخر.

56 ـ زيد بن الأزور الأسدي: شهد المعركة الكبرى باليمامة في السنة 11هـ وقاتل في شجاعة عظيمة إلى أن قطعت ساقاه كلاهما واستشهد جراء جراحه. يقال بأنه من المحتمل أن يكون أخاً لضرار بن الأزور (ابن حجر م2 ص88 و89 الرقم 2859؛ ولم يذكره ابن الأثير في أسد الغابة).

57 ـ زيد بن أسيد [بمد السين المكسورة، وينطق أيضاً بضم الهمزة وفتح السين] بن حارثة الثقفي الزهري: حليف بني زهرة (ابن حجر م2 ص32 الرقم 2862، ولا يذكره ابن الأثير في أسد الغابة).

58 ـ زيد بن الخطاب بن نوفل بن عبد العزّى بن رياح بن عبد اللّه بن قراط [بفتح القاف] بن رزاح [بكسر الراء] بن عدي بن كعب بن لؤي بن غالب القرشي العدوي: الأخ الأكبر للخليفة الراشد عمر (رض) اعتنق الإسلام قبل شقيقه عمر بزمن طويل، شارك في معركة بدر وفي جميع حملات الرسول ﷺ العسكرية، واستشهد في يوم اليمامة وهو يقاتل في بسالة فائقة دفاعاً عن راية المسلمين التي ظل رافعاً لها خفاقة حتى استشهد. آلمت وفاته أخاه عمر ألماً ممضاً حتى صاح: «أخي سبقني إلى الحسنيين: اعتناق الإسلام، والاستشهاد دفاعاً عن العقيدة». كان زيد صاحب علم المكّيين المهاجرين في حملة اليمامة (ابن حجر م2 ص50 الرقم 2832؛ بلاذري، 91، كما كان يكنّى بعبد الرحمن؛ ابن قتيبة 90؛ ابن الأثير، أُسد، م2 ص228 و229)، يضيف الذهبي باريس (إضبارة 1 ورقة 114 ف ـ 115،

ر.) جزئيات أخرى منها أن زيداً كان: عالي القامة آدم اللون: سأله أخوه عمر خلال معركة أحد: أين درعي؟ فأجابه زيد: «أنا أبحث في الاستشهاد من أجل العقيدة عن الوقاية التي تبحث عنها أنت في الدرع!» وعندها قاتل الأخوان الإثنان دون دروع. ويقال إن النبي ﷺ آخا بين زيد ومعن بن عدي العجلاني. وخلال معركة اليمامة كان يصيح: «يا الله إنني أسألك الصفح عن فرار رفاقي، وأجاهر ببراءتي من أكاذيب مسيلمة والمحكم بن الطفيل». روى الواقدي (عن ابن الماجشون [بكسر الجيم] بأن عمر عندما علم باستشهاد أخيه زيد سأل المثمن بن نويرة ـ وكان أعور ـ وسبق أن قتل خالد بن الوليد مالكاً أخا المثمن ـ لا بد وأن ألمك لوفاة أخيك كان ممضاً؟ فأجابه المثمن: «لم أبك مطلقاً بعد أن فقدت إحدى عيني إلا بعيني السليمة، غير أنه عندما نكبت بوفاة مالك دمعت حتى عيني المنطفئة! إذ من المؤكد أن الألم كان غامراً. عندها توجه عمر بالدعاء إلى الله أن يرحم أخاه زيداً، وقال أنا واثق من أنني لو كنت قادراً على نظم أبيات رثاء لبكيته بها» (من المعلوم ـ كما يقول الخبر ـ أن عمر مثله مثل النبي ﷺ لم يكن شاعراً ولم يقرض ولو بيتاً واحداً من الشعر). فقال له المثنى: لو أن أخي قتل في معركة اليمامة لما بكيت عليه. هذه الكلمات هي وحدها كانت أفضل عزاء لعمر في فقده لأخيه زيد؛ ولكنه اعتاد أن يقول في غالب الأوقات: «في كل مرة تهب فيها الرياح تحمل إليّ رائحة زيد!» والمحتمل أن زيداً كان هو الذي حرم على المقاتلين قتل أمهات الأسر (ذوات البيوت). كان له ولد اسمه عبد الرحمن من زوجه لبابة بنت أبي لبابة بن المنذر. (قارن أيضاً بابن سعد ج1 م3 ص274 و275؛ والدولابي في حبيش، ورقة 20، ر.ف.).

س

59 ـ **السائب بن عثمان بن مظعون بن حبيب الجمحي**: ابن الصحابي الشهير. كان أحد أوائل السابقين إلى صحبة رسول الله ﷺ، هاجر مع آخرين إلى الحبشة. وشهد معركة بدر وشارك في جميع الغزوات والسرايا باستثناء

بعاث لإنابة رسول الله ﷺ له عنه خلالها في المدينة. في معركة اليمامة أصابه العدو بسهم واستشهد جراء الجرح في سن أزيد قليلاً عن ثلاثين سنة (ابن حجر م2 ص119 الرقم 3065 وفيه كتب اسمه «مطعون» خطأ بدلاً من مظعون؛ ابن الأثير م2 ص279؛ ابن الأثير، أُسد، م2 ص255؛ بلاذري 91؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 115 يقرر أن الرسول ﷺ آخا بينه وبين جارية بن سراقة الأنصاري؛ وكان السائب رامي سهام بالغ المهارة).

60 ـ **السائب بن العوام بن خويلد بن أسد بن عبد العزّى بن قصي بن كلاب القرشي الأسدي**: شقيق للزبير بن العوام [المتوفى سنة 36 للهجرة]، كان أحد صحابة رسول الله ﷺ قاتل في بدر (لم يذكره ابن إسحاق. وقاتل في معركة الخندق وفي ما أعقبها من وقائع حربية حتى قيام التمرد الكبير للقبائل فاستشهد في ميدان معركة اليمامة. (ابن حجر م2 ص119 و120 الرقم 3067؛ ابن قتيبة 113؛ بلاذري 91؛ ابن الأثير م2 ص255 و279؛ ابن الأثير، أُسد، م2 ص255؛ دريد 58؛ فوست ف. 27؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 115) الدولابي في حبيش ورقة 20 ر).

61 ـ **سعد بن جارية أخو سعد بن حارثة بن لوذان بن عبد ودّ بن زيد بن ثعلبة بن الخزرج الأنصاري الساعدي**: ص272، وحسب ما يقول ابن إسحاق كان واحداً من أسرة بني سالم بن عوف. وهو أحد صحابة رسول الله ﷺ الذين استشهدوا في يوم اليمامة (ابن حجر م2 ص142 الرقم 4029؛ ابن الأثير أُسد م2؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 117 الدولابي في حبيش ورقة 20) قورن بـ ت ح رقم 28 التي لعلها نسخة أخرى منها.

62 ـ **سعد بن حمار أو سعد بن حمّان أو سعد بن قماز بن مالك الأنصاري البلوي**: حليف بني ساعدة، كان من صحابة رسول الله ﷺ، وكان ـ حسب قول موسى بن عقبة ـ يسمى سعد الحبان [بكسر الحاء]، شهد أحداً، وجميع الوقائع العسكرية التالية لأحد إلى يوم موقعة اليمامة وفيها استشهد. وحول اسم أبيه تخامر المؤرخين شكوك كبيرة، وحتى إذا كانت

رواية موسى بن عقبة هي الصحيحة، فيجب أن لا يلتبس أمر اسم هذا الصحابي باسم الصحابي الآخر سعد بن حبان بن منقذ [المتوفى سنة 63 للهجرة] (ابن حجر م2 ص143 الرقم 4034؛ ابن الأثير م2 ص279؛ وابن الأثير أسد، م2 ص272) قارن أيضاً مع ت ح الرقم 72.

63 ـ **سعيد بن عدي الأنصاري**: حليف بني الأشهل، وفق قول الأموي كان أحد صحابة رسول الله ﷺ الذين استشهدوا خلال معركة اليمامة (ابن حجر م2 ص199 الرقم 4071؛ ولم يذكره ابن الأثير في أُسد الغابة).

64 ـ **سعيد بن الربيع بن عدي بن مالك بن الأوس، أو هو سعد بن الربيع إلى آخر أسماء آبائه**: من سلالة بني جحجّبى ذكره موسى بن عقبة ضمن الصحابة الذين استشهدوا في اليمامة. ويسميه ابن منده سعد (ابن حجر م2 ص189 الرقم 5047؛ ابن الأثير، أسد، م2 ص305؛ الدولابي في حبيش ورقة 30 ر).

65 ـ **سلامة بن مسعود بن سنان الأنصاري**: صحابي من قبيلة بني غنم بن كعب، استشهد في معركة اليمامة (ابن حجر م2 ص236 الرقم 6085؛ ابن الأثير م2 ص279). ابن الأثير، أسد، م2 ص339؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 117 ر. يقرر أن بعضهم يسميه مسعود بن سنان.

66 ـ **سالم**: يرى البلاذري أنه مولى أو عميل لأبي حذيفة. (قارن بـ ت ح الصحابي المرقمة 33). وأن كنيته هي أبو عبد اللّه، كما وردت في ابن حجر م2 ص108 الرقم 3049؛ ولم يذكر شيئاً عن استشهاده في اليمامة. بينما يقول عنه ابن قتيبة (139) أنه استشهد في تلك المعركة؛ كما يذكره ابن الأثير في أُسد الغابة م2 ص245 و247؛ والدولابي في حبيش (ورقة 20، ر. ف) يذكره ضمن من استشهدوا في اليمامة. (قارن بالفقرة 12).

67 ـ **سليط بن سليط بن عمرو بن شمس بن عبد ودّ بن نصر بن مالك القرشي العامري**: أحد صحابة رسول الله ﷺ سبط سهيل بن عمرو، وابن سليط بن عمر (قارن بـ ت ح التالية لهذه) ولد في الحبشة عندما كان والده مهاجراً فيها قبل الهجرة إلى المدينة. واستشهد في معركة اليمامة حسب

معظم المصادر، وإن ذكر بعضهم أنه ووالده كانا على أيام الخليفة عمر من بين أولئك الذين يمكنهم أن يفخروا بأنهما ـ أباً وابناً ـ من المهاجرين [قبل الفتح]، (الذهبي باريس إضبارة 1 ص115 ف؛ ابن حجر م2 ص243 و244 الرقم 7003؛ ابن الأثير، أُسد، م2 ص343 و344).

68 ـ **سليط بن عمرو بن عبد شمس بن عبد ودّ بن ناصر بن مالك بن حسل [بكسر الحاء وسكون السين] القرشي العامري**: أخو سهيل بن عمرو، أحد أوائل السابقين في الإسلام، ذكره ابن إسحاق ضمن من هاجر إلى الحبشة، وعند الواقدي (19) وأبي معشر كان ضمن الصحابة الذين شهدوا معركة بدر، ولا ذكر له في قوائم إحصاء ابن إسحاق؛ ويجب ألا يلتبس اسمه باسم سميه الأنصاري؛ غير أن موسى بن كعب يدون اسمه في كلا قائمتي المهاجرين إلى الحبشة والمقاتلين في بدر). أرسله رسول الله ﷺ سفيراً إلى رئيس اليمامة حوذة بن علي. واستشهد هو وابنه سليط في معركة اليمامة (ابن حجر م2 ص244 الرقم 7011؛ ابن الأثير، أُسد، م2 ص344؛ دريد 69 سطر 15؛ بلاذري 91).

69 ـ **صفوان (بن أمية) بن عمرو السلمي** [برفع السين وفتح اللام] حليف بنِ أسد (ابن حجر م2 ص الرقم 8637؛ ابن الأثير م2 ص280؛ ابن الأثير، أُسد، م3 ص24 و25).

70 ـ **سهل بن حمان الأنصاري** (ابن حجر م2 ص277 الرقم 8013؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 117، ر؛ ولم يذكره ابن الأثير في أُسد الغابة، ولعله هو ذات الصحابي ذو ت ح المرقمة 45.

71 ـ **سهيل بن عدي التميمي**: حليف الأنصار، وحسبما ذكر أبو الأسود كان سهيل ضمن من استشهد في معركة اليمامة (ابن حجر م2 ص283 الرقم 8031؛ ابن الأثير، أُسد، 2 ص368؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 117 ر؛ الدولابي في حبيش ورقة 20).

72 ـ يضيف البلاذري في ص92 إلى شهداء اليمامة الصحابي **سراقة بن كعب بن عبد العزّى النجاري الخزرجي**. وفي ابن حجر م2 ص134

الرقم 4011) قيل إنه توفي أيام معاوية ولم يذكره ابن الأثير في أُسد الغابة.

73 ـ ذكر الذهبي باريس في إضبارة 1 ورقة 117، ر صحابياً أسماه صر [بضم الصاد وتشديد الراء الساكنة] وهو اسم غير معتاد عند العرب.

ض

74 ـ **ضمرة بن إياد الجهني**: حليف بني سويد من الأنصار (ابن حجر م2 ص550، الرقم 8681، ويقول عنه إنه شهد أحداً، ولا يذكره ابن الأثير في أسد الغابة. الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 117، ر. الدولابي في حبيش ورقة 20، ر.ف).

75 ـ **ضرار بن الأزور** يضيفه ابن الأثير في م2 ص280 بلاذري في 245 سطر 19 [إلى شهداء الصحابة في اليمامة]، بينما يقول آخرون إنه استشهد في اليرموك (قارن بأحداث السنة 15هـ) ابن الأثير أُسد م3 ص39 و40.

ط

76 ـ **طلحة بن عتبة الأنصاري الأوسي**: من بني جحجبى شهد أحداً (ابن حجر م2 ص589، الرقم 8757، ابن الأثير، أُسد، م3 ص62؛ الذهبي باريس. إضبارة 1 ورقة 117، ر.؛ الدولابي في حبيش ورقة 20، ر.ف).

77 ـ ابن الأثير يضيف أيضاً في (م2 ص279 إلى شهداء الصحابة في اليمامة **الطفيل بن عمرو الدوسي الأزدي**. وإن كان آخرون يقولون إنه استشهد في اليرموك في سنة 15هـ. قارن أيضاً بما في البلاذري 91 والذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 115، ف. وهما من الذين يضمونه إلى من استشهد باليمامة. ويروى أنه تحول إلى الإسلام قبل هجرة محمد ﷺ من مكة إلى المدينة ثم عاد إلى بلدته ولم يأت منها للحاق بالرسول ﷺ إلا بعد أن فتح مكة في سنة 8هـ. وفيما بعد جاء إلى المدينة على أيام خلافة أبي بكر. كان رجلاً نبيلاً عادلاً شاعراً ذكياً. أوفده الخليفة أبو بكر سفيراً إلى النبي المزيف مسيلمة، واستشهد في معركة اليمامة. قارن أيضاً بابن حجر (م2 ص576 الرقم 8742 الذي يحصيه ضمن من استشهد في اليرموك في سنة 15هـ).

ع

78 ـ عائذ بن مائص بن قيس بن خلدة [بثلاث فتحات متتالية] بن عامر بن زريق الأنصاري الزرقي: قاتل في بدر (قارن بأحداث سنة 2هـ ص85، ش. يقول بعضهم إنه استشهد في معركة بئر مؤتة (ابن حجر م2 ص649 الرقم 8928؛ ابن الأثير م2 ص279؛ بلاذري 92؛ ابن الأثير أسد م3 ص99؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 117 ر.؛ وحسب رواية ابن سعد م3 ص219 فإن النبي ﷺآخا بينه وبين صويبط بن عمرو العبدري؛ ويقال إن أخاه معاذ بن ماعص استشهد في بئر معونة دون أن يترك عقباً).

79 ـ يضيف بلاذري في 92 الصحابي **العاص بن ثعلبة الدوسي الأزدي** حليف الأنصار، لا يذكره ابن حجر ولا ابن الأثير في أُسد الغابة.

80 ـ عامر البخاري الليثي: من قبيلة سعد بن ليث، حليف بني عدي، شهد بدراً؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 115، ف.؛ الدولابي في حبيش، ورقة 20، ر.ف).

81 ـ عامر بن ثابت بن سليمة بن أمية بن مالك بن عوف بن عمرو الأنصاري الأوسي. من قدماء، محاربي أحد (ابن حجر م2 ص617 الرقم 8848؛ ابن الأثير 2 ص279؛ ابن الأثير، أُسد، م3 ص78؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 117 ر.؛ الدولابي في حبيش ورقة 20 ف.).

82 ـ عباد بن بشر بن قيظي الأنصاري الأوسي: من قبيلة بني حارثة بن الخزرج حضر معركة بدر (ابن حجر م2 ص650 الرقم 8932؛ بلاذري 91، يقول كان يكنى بأبي ربيع، أو أبي بشر؛ ابن كثير أُسد، م3 ص99، يقرر بأنه استشهد في معركة اليمامة. لكن من المحتمل أن هناك التباس بين اسمه واسم عباد بن بشر بن وقص [قارن بـ ت ح الصحابي التالية لهذه]؛ والواقع أن ابن كثير لم يذكره في أُسد الغابة.

83 ـ عباد بن بشر بن وقص زغبة [بضم الزاي] بن زاعوراء بن عبد الأشهل الأنصاري: قاتل في بدر، وكان واحداً من ثلاثة كانوا أشد الأنصار بسالة. كما كان واحداً من قتلة كعب بن الأشرف (ابن حجر م2 ص651

الرقم 8932؛ ابن الأثير، م2 ص269؛ ابن الأثير أُسد، ص100 و101؛ وحسبما في الذهبي باريس (إضبارة 1 ورقة 116 ر.) فإن عباداً كان من أشهر صحابة النبي ﷺ. تحوله إلى الإسلام كان ثمرة لجهود مصعب بن عمير (أي إنه قبل هجرة محمد ﷺ [إلى المدينة]. أوكل إليه الرسول ﷺ تحصيل صفقات مزينة وبني سليم، وكان رجلاً باسلاً. يروي ابن إسحاق بأن عائشة (رض) قالت: «كان هناك ثلاثة رجال لم يكن عندنا لهم من نظراء قط: «سعد بن معاذ وأسيد بن خضير وعبّاد بن بشير، وثلاثتهم من بني عبد الأشهل». وقالت أيضاً: بينما كان رسول الله ﷺ في حجرتي قال لي ـ عندما سمعت صوت عباد «يا عائشة! لعل هذا صوت عباد؟ فأجبت بنعم؛ فأردف الرسول ﷺ قائلاً: «غفر الله له ذنوبه!» استشهد في سن الخامسة والأربعين. ويروي ابن سعد في (ص16 و17 من الجزء 2 من م3 من الطبقات أنه كان يلقب بأبي بشر. آخا النبي ﷺ بينه وبين حذيفة بن عتبة. كما قام بتحصيل الصدقات من بني المصطلق، وحاز تعاطف الجميع بسبب نمط تصرفه تجاه من تجب عليه صدقة. قاد المقاتلين الملازمين للرسول ﷺ خلال غزوة تبوك. وكثيرة جداً هي جراح رأسه عندما سقط شهيداً خلال معركة اليمامة إلى درجة تعذر التعرف عليه، ويعود الفضل في تعرف رفاقه عليه إلى لون عمامته. (قارن أيضاً بالدولابي في حبيش ورقة 20 إ، ر.ف.).

84 ـ **عباد بن الحارث بن عدي الأسود بن أصرم بن جحجبى الأنصاري الأوسي المسمى فارس ذي الخرق**: من قدماء محاربي أحد. (ابن حجر، م2 ص657 الرقم 8935؛ ابن الأثير م2 ص269؛ بلاذري 91؛ ابن الأثير، أُسد، م3 ص101).

85 ـ **عباد بن كثير الأنصاري الأشهلي**: (ابن حجر م2 ص657 الرقم 8955؛ لم يذكره ابن كثير في أُسد الغابة) ولعل ترجمتي الحياة ذواتي الرقمين 72 و73 هما للصحابي المدونة ت ح أمام الرقم 70. وهناك تعدد وأخطاء تلابس ترجمة حياة عباد بن بشر بن وقص.

86 ـ **عتاب بن سليمان بن قيس بن أسلم بن خالد بن مدلج [بكسر الميم وفتح اللام] بن خالد بن عبد مناف بن كعب بن تيم القرشي التيمي**: أسلم يوم فتح مكة (ابن حجر م2 ص1079 الرقم 9759؛ ابن الأثير، أُسد، م3 ص359).

87 ـ **عبد الرحمن بن حزن بن أبي وهب المخزومي**: شقيق حاكم بن حزن (قارن بـ ت ح المرقمة 48 اللاحقة، وهو خال سعيد بن المسيب [المتوفى سنة 94 للهجرة]. يقال إنه استشهد في معركة اليمامة. ويصرّ آخرون ـ وبخاصة الزبير بن بكار [المتوفى سنة 256هـ] ـ على استحالة مشاركته في معركة اليمامة لشدة صغر سنه يومئذ: ويصرحون فعلاً بأن حملة زياد بن حارثة على بني فزارة التي قتلت خلالها أم قرفة أعطى النبي ﷺ ابنتها لحزن بن أبي وهب، وكان آنذاك ما زال مشركاً وقد ولدت له عبد الرحمن الذي يكون بالكاد قد بلغ إبان معركة اليمامة ست سنوات، وعلى أي حال يظن ابن حجر أنه من الجائز أن يكون عبد الرحمن أخاً لحكيم بن حزن لأمه، أو أن يكون ابناً «لأم الحارث» العامرية (ابن حجر م2 ص949 و950 الرقم 9472؛ ابن الأثير، أُسد، م3 ص285؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 115، ف.).

88 ـ **عبد الرحمن بن قيظي بن قيس بن لوذان بن ثعلبة بن عدي بن محمد بن الحارثة الأنصاري**: شهد أحداً (ابن حجر م2 ص1007 الرقم 9556؛ ابن الأثير، أُسد، م3 ص820).

89 ـ **عبد اللّه بن أنيس [بضم الهمزة وفتح النون] السلمي الأسلمي**: (ابن حجر م2 ص684 الرقم 9022؛ ابن الأثير، أُسد، م3 ص119؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 117، ر).

90 ـ **يوجد في الذهبي باريس إضبارة 1 ص115، ف، صحابي اسمه عبد اللّه بن بحرة (بجرة) العدوي** لم تذكره بقية المصادر. ولعله هو نفس صاحب ت ح المدرجة أمام الرقم 88.

91 ـ **عبد الله بن ثابت بن العتيق الأزدي**: (ابن حجر م2 ص698 الرقم 8940؛ لم يذكره ابن الأثير في أُسد الغابة.

92 ـ **عبد الله بن الحارث بن قيس**: قارن بما جاء في الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 115ف. ، صنف هذا الصحابي ضمن شهداء اليمامة. واعتبر أخاً لصاحب ت ح الرقم 11، وكذلك فعل الدولابي في حبيش: ورقة 20، ر.ف.

93 ـ **عبد الله بن حفص بن غانم القرشي**: حامل راية المجاهدين في معركة اليمامة (ابن حجر م2 ص728 الرقم 8999؛ لم يذكره ابن الأثير في أُسد الغابة.

94 ـ **عبد الله بن عتاب [بضم العين] الأنصاري**: من بني أسد بن خزيمة، حليف بني حبلى من الأنصار، الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 117، ر؛ (ابن حجر م2 ص824، يقال إنه استشهد في اليمامة غير أن ابن الأثير، أُسد م3 ص202 يقرر بأنه شارك في حروب فتح العراق وما بين النهرين في سنتي 14 و15هـ، ولعله هو الذي أبرم الصلح مع سكان الموصل نيابة عن سعد بن أبي وقاص؛ الدولابي في حبيش، ورقة 20، ر.ف. يصنفه ضمن شهداء اليمامة.

95 ـ **عبد الله بن عثمان الأسدي**: من بني أسد بن خزيمة، حليف بن عوف بن الخزرج، لعله هو نفس الصحابي عتبان صاحب ت ح الرقم 95 (ابن حجر م2 ص835 الرقم 9187؛ ابن الأثير، أُسد، م3 ص204 و205).

96 ـ **عبد الله بن عبد الله بن أبي بن مالك بن الحر بن سالم الأنصاري الخزرجي**: ابن كبير منافقي المدينة الشهير، قاتل في بدر (قارن بأحداث السنة 2هـ 85، ش)، كما قاتل في أحد وفي كل الوقائع العسكرية. وكان كاتباً للنبي ﷺ (ابن حجر م2 ص815 و816 الرقم 9152؛ ابن الأثير م2 ص280؛ ويضيف البلاذري في 92، أن اسمه الحقيقي كان الحباب حوّله النبي ﷺ فيما بعد إلى عبد الله؛ ابن الأثير، أُسد م3 ص197 و198). ويرى الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 116، ف.) أن عبد الله هذا كان من

أفضل صحابة الرسول ﷺ: فعندما أسلم كان اسمه خبّاب (انظر الحباب) لكن النبي ﷺ عوضه باسم عبد اللّه، وقالت عائشة (رض) إن عبد اللّه قال: «لقد انتزعت من فمي سن ويحتم على النبي ﷺ أن أتخذ لنفسي بدلاً عنها سناً من ذهب». (ويبين ابن سعد في م3 ص89 و91 بأن عبد اللّه استشهد في السنة 12هـ في معركة جواذا؛ أما الدولابي فيقول في حبيش، ورقة 20 ر. إنه استشهد في اليمامة.

97 ـ **عبد اللّه بن عتيق بن قيس بن الأسود بن بري بن كعب بن غنم [بفتح الغين وسكون النون] بن سلامة بن الخزرج الأنصاري أخو جبر (أو جابر) بن عتيق**، كان أحد صحابة الرسول ﷺ ويعتقد أنه شارك في معركة بدر (لم يذكر في ثبت ابن إسحاق)، لكن من المؤكد أنه شهد أحداً. بعضهم يقول إنه استشهد في يوم اليمامة. لكن آخرين من بينهم ابن الكلبي، يقولون بأنه كان حاضراً يوم «صفين» سنة 36هـ. من المعلوم أن عبد اللّه كان من بين الذين شاركوا في الحملة التي قتلت ابن الحقيق (ابن حجر م2 ص827 و828 الرقم 9184؛ ابن الأثير م2 ص280؛ ابن الأثير، أُسد، م3 ص203 و204؛ دريد 275 سطر 20؛ الدولابي في حبيش ورقة 20، ر. ، الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 17، ر.).

98 ـ أورد الذهبي في إضبارة 1 ورقة 115 ف. اسم الصحابي **عبد اللّه بن عمرو بن بجرة بن خلف بن صداد بن عبد اللّه بن قراط [بفتح القاف وبضمه] القرشي العدوي**: مجهولاً لدى جميع المصادر الأخرى. ولعله هو ذات الصحابي المذكورة ت ح أمام الرقم 91.

99 ـ **عبد اللّه بن مخرمة بن عبد العزّى بن أبي قيس بن عبد ودّ بن ناصر بن مالك القرشي العامري**: والد محمد من سلالة بني عامر بن لؤي، كان واحداً ممن هاجروا إلى الحبشة، ثم إلى المدينة. آخا الرسول ﷺ بينه وبين فروة بن عمرو البياضي؛ وهو مدوّن ضمن من حضروا بدراً. كان في الثلاثين من العمر عندما استشهد (ابن حجر م2 ص883 و884 الرقم 9307؛ ابن الأثير م2 ص280؛ ابن الأثير، أُسد، م3 ص252 و254؛ دريد 70

سطر 3؛ الدولابي في حبيش ورقة 20، ر.ف.؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 115، ف.، وفيها قيل إنه مات وسنه 41 سنة، ورسم اسمه خطأ «عبيد اللّه».

100 ـ **عبد اللّه (أو الحكم) بن سعيد بن العاص بن أمية بن عبد شمس القرشي الأموي**: من شهداء اليمامة؛ بعضهم يقول إنه استشهد في مؤتة (ابن حجر م2 ص777 الرقم 9088؛ بلاذري 91؛ ابن الأثير، أُسد، م3 ص175).

101 ـ **عبد اللّه بن عتبة الأنصاري**: من بني أسد بن خزامة حليف بني حبلى من الأنصار (الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 117، ر.؛ ابن حجر م2 ص824، يقال إنه استشهد في معركة اليمامة، لكن ابن الأثير، أُسد، م3 ص202 يقول بأنه شارك في معارك فتح العراق ومعارك الرافدين خلال السنتين 15 و16هـ، لعله هو الذي عقد الصلح مع أهل الموصل بتفويض من سعد بن أبي وقاص؛ الدولابي في حبيش ورقة 20، ر.ف).

102 ـ **عبد اللّه بن عثمان الأسدي**: من بني أسد بن خزيمة، حليف بني عوف بن الخزرج. قد يكون هو ذات عبد اللّه بن عتبة ذو ت ح المرقمة 90 (ابن حجر م2 ص835 الرقم 9187؛ ابن الأثير، أُسد، م3 ص204 و205.

103 ـ **عبيد اللّه بن أوس الأنصاري الأشهلي**: ذكره الأموي في مغازيه، وعده ابن إسحاق ضمن شهداء اليمامة (ابن حجر م2 ص1057؛ ولم يذكره ابن الأثير في أُسد الغابة.

104 ـ **عبيد اللّه بن سهيل بن عمرو بن عبد شمس القرشي العامري**: أخو أبي جنادة (قارن بترجمتي حياتي الصحابيين: أخيه أبي جنادة، وأبي سهيل عبد اللّه بن سهل بن عمر القرشي) أما ابن حبان فصنفه ضمن قائمة المقاتلين في معركة بدر، سل خلالها سيفه ليبارز والده سهيل لو لم يمنعه الرسول ﷺ. (ولا يظهر في قائمة ابن إسحاق، بل ويزيد بعضهم أنه اعتنق الإسلام في نفس يوم معركة بدر. (ابن حجر م2 ص1045 و1046؛ لم يذكره ابن الأثير في أُسد الغابة، ولا ابن سعد.

105 ـ **عبيد الله بن عبيد (أو عتيق) بن التيهان الأنصاري**: (ابن حجر م2 ص1051 الرقم 9673؛ لم يذكره ابن الأثير في أُسد الغابة، م3 ص341).

106 ـ **عمارة [بضم العين] بن أوس بن ثعلبة الأنصاري**: ذكره الأموي في مغازيه، استشهد ـ حسب قول ابن إسحاق (كـ) في معركة اليمامة، (ابن حجر م2 ص1221 الرقم 10076؛ لم يذكره ابن الأثير في أُسد الغابة).

107 ـ **عمارة [بضم العين] بن حزم بن زيد بن لوذان بن عبد عوف بن غنم [بفتح العين وسكون النون] بن مالك بن النجار الأنصاري**: حضر لقاء العقبة الأول؛ وآخا النبي بينه وبين محرز بن نضلة، شهد بدراً وجميع السرايا والغزوات، عند فتح مكة حمل لواء بني مالك بن النجار. ويقول آخرون: إنه مات في خلافة معاوية (ابن حجر م2 ص1222 الرقم 10078؛ ابن الأثير م2 ص269؛ ابن الأثير، أُسد، م4 ص48، بلاذري 92؛ يقول الذهبي باريس في إضبارة 1 ورقة 116 ف، إنه لم يترك عقباً؛ الدولابي في حبيش ورقة 20، ر.ف. ابن سعد م3/ 2 ص50 و51).

108 ـ **عمرو بن أوس بن أويس بن سعد بن أبي سرح العامري**: ذكره ابن إسحاق ضمن من استشهدوا في معركة اليمامة، وهو سبط عبد الله بن سعد (ابن حجر م2 ص1248 الرقم 10173؛ ابن الأثير، أُسد، م4 ص87؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ص115، ف.).

109 ـ **عمير بن أوس بن عتيق بن عمرو بن عبد الأشهل الأنصاري الأوسي**: قد يكون أخاً لمالك بن أوس، أو لعمر بن أوس، شهد أحداً وجميع ما تلاها من حملات النبي ﷺ (ابن حجر م3 ص55 الرقم 138؛ ابن الأثير، أُسد، م4 ص140؛ ابن الأثير م2 ص269؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 117).

110 ـ **عمير بن عمرو بن بابي بن يزيد بن حرام الأنصاري الخزرجي**: وفق ما يقوله ابن الكلبي كان أحد الصحابة الذين حضروا جميع أعمال النبي ﷺ الحربية (ابن حجر م3 ص64؛ لم يذكره ابن الأثير في أُسد الغابة) قد يكون هو نفس الصحابي صاحب ت ح الرقم 99.

111 ـ **عقبة بن عامر بن نابي بن زيد بن حرام بن كعب بن غنم [بفتح الغين**

وتسكين النون] بن كعب بن سلامة الأنصاري السلامي: حضر لقاء العقبة الأول، وشهد بدراً (في إحصائية ابن إسحاق ذكر باسم عتبة بن عامر، كما شهد أحداً وفيها تميز بين المقاتلين بلف خوذته بديباجة خضراء، وشارك في جميع الغزوات والحروب التالية لأحد (ابن حجر م2 ص1165 الرقم 9968؛ ابن الأثير، أُسد، م3 ص417؛ المشتبه 19، بلاذري يقول في 92 إن بعضهم يقرر أنه استشهد في جواذا، في البحرين؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 116 ف.، يقرر بأن عقبة هو أحد الستة الأوائل الذين أسلموا من الأنصار. لم يترك عقباً كما ذكره ابن سعد في الجزء الثاني من م3. ص110؛ والدولابي في حبيش ورقة 20، ر.أف).

112 ـ **عكال (أو أكال) الأنصاري المازني**: يقول عنه وذيمة [المتوفى سنة 297هـ] إنه ممن استشهدوا في معركة اليمامة (ابن حجر م1 ص117؛ لم يذكره ابن الأثير في أُسد الغاب).

113 ـ **علي بن عبيد الله بن الحارث بن رحضة بن عامر بن رواحة بن حجر [بضم الحاء وتسكين الجيم] بن ماعص بن عامر بن لؤي القرشي العامري**: أسلم عند فتح مكة (ابن حجر، م2 ص1215؛ ابن الأثير، أُسد، م4 ص41) من المؤكد أنه نفس الصحابي ذي ت ح الرقم 32).

114 ـ **عياش بن أبي ربيعة بن عمرو ذي الرّمحين [بفتح الراء] بن المغيرة بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم القرشي المخزومي**: والد عبد الرحمن، استشهد ـ حسب رواية بعضهم ـ في معركة اليمامة، بينما يصر البعض الآخر على استشهاده في غزوة اليرموك (ابن حجر م3 ص92 الرقم 241؛ وهو أخ للأم لأبي جهل [المقتول سنة 2هـ]. أسلم في أوائل الفترة المكية قبل أن يدخل الرسول ﷺ دار الأرقم، هاجر إلى الحبشة، ثم عاد إلى مكة وهاجر منها إلى المدينة برفقة عمر [بن الخطاب] (ابن الأثير، أُسد، م4 ص161).

115 ـ **فروة بن النعمان (أو عمرو) بن الحارث بن النعمان بن حسان الأنصاري**: شهدا أحداً وجميع المعارك التالية لها (ابن حجر م3 ص308 الرقم 1101؛

ابن الأثير، أُسد، م4 ص181؛ ابن الأثير م2 ص279؛ الدولابي في حبيش ورقة 20، ر.ف).

116 ـ **الفضل بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم الهاشمي**: بعضهم يقول باستشهاده في معركة اليمامة، بينما يرى البعض أنه توفي في عمواس بوباء الطاعون السنة 18 هجرية)، ابن حجر م3 ص413 و414 الرقم 1119؛ ابن قتيبة، 58؛ ابن الأثير، أُسد، م4 ص183).

117 ـ **قيس بن الحُرير أو الحَرير [بضم الحاء وفتحها] بن عمرو بن الجعد بن عوف بن مبذول بن عمرو بن غنم بن مازن الأنصاري**: حضر معركة أحد والمغازي التالية لها (ابن حجر م3 ص387 الرقم 1272؛ لم يذكره ابن الأثير في أُسد الغابة؛ قارن بـ ت ح الرقم 109، إذ من المحتمل أن يكون هناك خلط بين الأسماء).

118 ـ **قيس بن الحارث بن عدي بن جشم [بضم الجيم] بن مجدعة [بفتح الميم] بن حارثة الأنصاري عم البراء بن عازب**، بعضهم يضعه خطأ ضمن شهداء أحد (ابن حجر م3 ص358 الرقم 1266؛ ابن الأثير، أُسد ف. 211).

119 ـ **قيس بن عبيد بن الحر (أو الحرير) بن عبيد الأنصاري**: (ابن حجر م3 ص510 الرقم 1322؛ ابن الأثير، أُسد، م4 ص222) قارن بـ ت ح المرقم 107.

120 ـ **كعب بن عمرو بن عبيد بن الحارث بن كعب بن معاوية بن مالك بن النجار الأنصاري**: حضر أحداً وجميع المغازي التالية لأحد (ابن حجر م3 ص604 الرقم 1536؛ ابن الأثير، أُسد، م4 ص245).

121 ـ الذهبي باريس (إضبارة 1 ورقة 115، ف)، يسمي من بين من استشهدوا في اليمامة أيضاً محرمة [بضم الميم وكسر الراء] **بن شارح من حضرموت حليف بني عبد شمس**. ولم يشر إليه أي مصدر آخر 122) بلاذري 91: يضيف الصحابي مخرمة بن شريح الحضرمي: حليف الأمويين. (يقرأ في

ابن حجر م2 ص410 الرقم 1941 أن هذا الاسم مغلوط، وتتحتم تسمية صاحبه بشريح الحضرمي. غير أنه لم يتحدث عن موقع استشهاده. ابن الأثير، أُسد، م4 ص337 يؤكد استشهاده في معركة اليمامة وكذلك الدولابي في حبيش ورقة 20، ر.ف).

123 ـ معن [بتسكين العين والنون] بن عدي بن الجدّ البلوي: حليف آل مالك بن عوف (أنصار) حضر لقاء العقبة. قاتل في بدر. وشارك في جميع الأعمال العسكرية التالية لبدر (ابن الأثير م2 ص290) في ابن حجر م3 ص921 و922 الرقم 4070) ولم يذكر كيفية استشهاده، (قارن بلاذري 92 قتيبة 166 سطر 12؛ ابن الأثير، أُسد، م4 ص401؛ وحسب الذهبي باريس (إضبارة 1 ص116، ر.) فقد كان معن قبل أن يسلم يعرف الكتابة بحروف عربية. يروي عروة بن الزبير أنه عندما مات النبي ﷺ بكى المسلمون قائلين: لم لم نمت قبله؟ نحن نخشى أن نقع ضحية لأهوائنا. فصاح فيهم معن: (أنا لم يكن لي أن أتمنى الموت قبله، فأنا أريد أن أثبت ـ الآن وقد مات الرسول ـ أن العقيدة التي ملأ بها أقطار نفسي ستبقى راسخة كما كانت وهو حي). وحسبما ذكر ابن سعد (م3 ص35) فإن الرسول كان قد آخا بين معن وزيد بن الخطاب. ويوم السقيفة ساند أبا بكر ليُختار خليفة (الدولابي في حبيش، ورقة 20، ر.ف).

124 ـ مالك بن أمية بن عمرو السلمي [بضم السين وفتح اللام]: حليف بني سعد بن خزامة وحضر معركة بدر، وفيها سمي: مالك بن عمرو السلامي ابن حجر م3 ص681 الرقم 1706؛ (ابن الأثير م2 ص280)؛ ابن الأثير، أُسد، م4 ص272؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 115 ف.) ناداه مالك المتقدم وسماه أخا لأبي أمية صفوان (قارن بالرقم 182)، لذلك لم يعد سلمي بل صار واحداً من سلالة جمح.

125 ـ مالك بن أوس بن عتيق بن عمرو بن عبد الأعلى بن عامر بن زوراء الأوسي الأنصاري: أخو عمير، شهد أحداً وحصار المدينة، كما شارك في جميع الحملات الحربية التالية (ابن حجر م3 ص684 الرقم 1709؛ ابن

الأثير م2 ص280؛ بلاذري 91؛ ابن الأثير، أُسد، م4 ص273؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 117 ر.).

126 ـ **مالك بن الربيع الأنصاري**: ينتمي إلى بني جحجبى، ذكره موسى بن عقبة (ابن حجر م3 ص693 الرقم 1739؛ بلاذري 92، يسميه أبا أسيد [بكسر السين] مالك بن ربيعة الساعدي. روى بعضهم بأنه توفي بالمدينة سنة 20هـ؛ ابن الأثير، أُسد م4 ص279 يقول إنه توفي سنة 60هـ؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ص115، ف. يسميه مالك بن ربيعة حليف بني عبد شمس).

127 ـ **مالك بن عمرو السلمي [بضم السين وفتح اللام] أو العدواني**: حليف بني أسد حضر بدراً (ابن حجر م3 ص706 الرقم 1778؛ ابن الأثير، أُسد، م4 ص286).

128 ـ **مالك بن عمرو بن سميط [بضم السين وفتح الميم] (النجّاري)**: أخو ثقف [بفتح الثاء وتسكين القاف] ومدلج [بكسر الميم وفتح اللام]، حضر بدراً (لا يظهر في ثبت ابن إسحاق؛ كما حضر أحداً وجميع الأحداث العسكرية التالية (ابن حجر م3 ص704 الرقم 1769؛ ولم يذكره ابن الأثير في أُسد الغابة؛ يقول عنه الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 115، ر. أما ابن سعد فيقول في ج2 من م3 ص151 و152: من المحتمل أن اسمه هو مالك بن عمرو بن عتيق بن عمرو بن مبذول، إلا أنه لم يذكر استشهاده باليمامة ولو أنه شوهد في المدينة ذات جمعة وكان الرسول ﷺ ما يزال على قيد الحياة. ولا يظهر اسمه في ديوان أنساب الأنصار).

129 ـ **مخاشن [بفتح الميم] الحميري [بكسر الحاء وتسكين الميم]**: حليف الأنصار: وإن كان بعضهم يتمسك بأنه هو نفس الصحابي الذي يحمل اسم مخشي بن حمير (انظر ت ح التالية المرقمة 131، (ابن حجر م3 ص791 الرقم 1941؛ ابن الأثير، أُسد، م4 ص335).

130 ـ بلاذري يضيف في 91 [إلى شهداء اليمامة] **مخرمة [بفتح الميم وتسكين الخاء وفتح الراء] بن شريح الحضرمي حليف بني أمية**.

131 ـ **مخشي بن حمير [بضم الحاء وفتح الميم وتشديدها] الأشجعي**: ذكر في غزوة تبوك (ابن حجر م3 ص797 الرقم 1953؛ ابن الأثير، أُسد، م4 ص338) قارن بـ ت ح الرقم 129.

132 ـ **معبد بن زهير (عدي العجلاني)**: وفق ما في مغازي الأموي [المتوفى ما بين سنتي 179 و194هـ] اعتماداً على ابن إسحاق فإن معبداً استشهد في معارك اليمامة (ابن حجر م3 ص899 الرقم 4006). في ابن الأثير، أُسد، م4 ص391 يذكر أحد الصحابة باسم معبد بن زهير بن أبي أمية، لكنه يقول بأن الصحابي الذي يشير إليه قتل في موقعة الجمل في سنة 36هـ. الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 117 مدون فيها اسم «معبد بن عدي العجلاني».

133 ـ **نافع بن سهل الأنصاري الأشهلي**: ذكره عمر بن صباح [بفتح الباء وتشديدها] (ابن حجر م3 1121 الرقم 8165؛ لم يذكره ابن الأثير في أُسد الغابة).

134 ـ **ابن الأثير** م2 ص280 يضيف الصحابي نعمان بن أصر [بفتح الهمزة والصاد وسكون الراء] بن الربيع البلوي إلى [قائمة شهداء اليمامة ويقول إنه: حضر بدراً؛ وأحداث السنة 11هـ فقرة 242.

135 ـ **النعمان بن عبيد بن مقرن بن أوس بن مالك الأنصاري**: (ابن حجر م3 ص1157 الرقم 8255؛ ولم يذكره ابن الأثير في أُسد الغابة).

136 ـ **هديم [بضم الهاء وفتح الدال] (أو هذيم) بن عبد اللّه بن علقمة بن المطّلب الكلبي**: (ابن حجر م3 ص1236 الرقم 8453؛ في ابن الأثير 2 ص286. حريم [بضم الحاء وفتح الراء] بن عبد اللّه، وفي ابن الأثير، أُسد، م5 باسم «حظيم» بضم الحاء وفتح الظاء).

137 ـ **ورقة بن إياس بن عمرو الأنصاري** هذا الصحابي يضيفه ابن الأثير وفق ما جاء في م2 ص280 من كتابه إلى ثبت من استشهد من الصحابة في اليمامة. ويقول إنه شهد بدراً، غير أن ابن حجر في م3 ص1301 الرقم 8626 و1304 الرقم 8639 لا يذكر وفاته، ويقرر أن اسمه ودقة أو ورقة. ابن الأثير، أُسد، م5 ص86) أعطاه اسم ودقة ويقول عنه أنه كان قد شهد جميع

حروب النبي ﷺ وأنه استشهد في اليمامة. (ويرى مؤلف الحوليات أنه هو نفس الصحابي صاحب ت ح التالية لهذه).

138 ـ **وذافة (أو وذاقة) إياس بن عمرو بن غنم بن أمية الخزرجي الأنصاري**: حضر بدراً، وفيها سمي عقبة) كما حضر أحداً وجميع الحملات العسكرية التالية، واستشهد دون أن يترك عقباً (ابن سعد ج2 م3 ص98؛ ابن حجر م3 ص1301 الرقم 8626، أثبت أن اسمه كان ودقة أو ودفة [بتخفيف الفاء] أو ورقة، لكنه لم يشر إلى استشهاده في اليمامة؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 117، ر.، ذكر خطأ أن اسمه كان أدبة [بضم الهمزة وفتح الباء] بن إياس قارن بـ ت.ح. الرقم 149.

139 ـ **واقد بن سهل الأنصاري الأشهلي**: (ابن حجر م3 ص1293 الرقم 8606؛ لم يذكره ابن الأثير في أسد الغابة.

140 ـ الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 115 ف. يذكر **وهباً بن حزن بن أبي وهب المخزومي**. ابن الصحابي (صاحب ت ح الرقم 40) على أنه أحد الصحابة الذين استشهدوا في اليمامة، إلا أن اسمه لا يظهر في أي من جميع المصادر التي نعرفها.

141 ـ **يعلى بن جارية الثقفي حليف بني زهرة بن كلاب**، يذكره الدولابي في حبيش (ورقة 20، ر.ف.).

142 ـ **يزيد بن أوس حليف بني عبد الدار** يذكره كل من الذهبي في باريس (إ. 1 ورقة 115، ف.) والدولابي في حبيش (ورقة 20، ر.ف.). ولكنه لم يظهر في ثبت ابن حجر.

143 ـ **يزيد بن رقيص [بضم الراء وفتح القاف] الأسدي حليف الأمويين** يضيفه البلاذري في (91) إلى ثبته وقيل في ابن حجر (م3 ص1349 الرقم) بأنه شهد بدراً، وتجاهل استشهاده في اليمامة (ابن الأثير، أُسد م5 ص109؛ قارن بترجمة حياة الصحابي المرقمة 78، الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 115، ف.) يصنفه بين شهداء اليمامة.

144 ـ **يزيد بن أسيد [بفتح الهمزة وكسر السين] (أو أسيد بضم الهمزة) بن حارثة الثقفي الزهري**: حليف بني زهرة (ابن حجر م2 ص39 ولم يذكره ابن الأثير في أُسد الغابة).

145 ـ **يزيد بن الأزور الأسدي**: شهد المعركة الكبيرة في اليمامة في سنة 11هـ، وقاتل بشجاعة عظيمة إلى أن قطعت ساقاه كلاهما واستشهد جراء جروحه. يقال إن من المحتمل أن يكون أخاً لضرار بن الأزور (ابن حجر م2 ص88 و89؛ لم يذكره ابن الأثير في أُسد الغابة).

146 ـ **يزيد بن ثابت بن الضحاك الأنصاري**: أخ لزيد بن ثابت، يقول بعضهم إنه شهد بدراً. سوى أنه لا يظهر في ثبت ابن إسحاق (قارن بأحداث السنة 2هـ ص65)؛ وليس من المؤكد أنه استشهد في معركة اليمامة، فالبخاري [المتوفى سنة 256هـ]، والنسائي [المتوفى سنة 302هـ]، وابن ماجة [المتوفى سنة 273هـ] رووا عنه في صحاحهم الكبيرة أحاديث نبوية، ويقول مؤلف الحوليات: إنه إذا ما كانت تلك الأحاديث أصيلة فيتحتم أن يكون زيد بن ثابت هذا قد عاش طويلاً. (ابن حجر م3 ص1344؛ ابن الأثير م2 ص280؛ بلاذري 92؛ ابن الأثير أُسد م5 ص105؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 115، ف.؛ الدولابي في حبيش ورقة 20، ف).

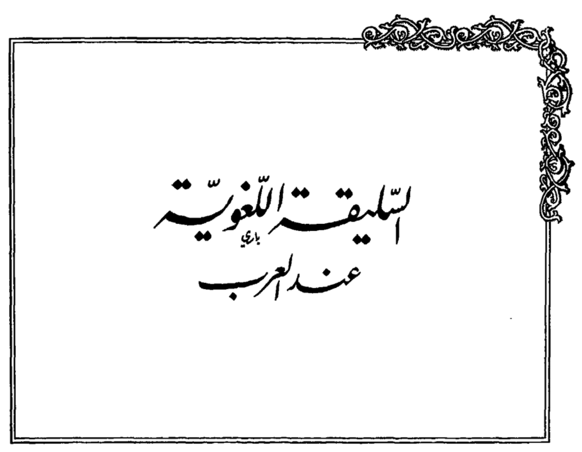
147 ـ الدولابي في حبيش ورقة 20 ر.ف. ذكر صحابياً يسمى **يعلى بن جارية الثقفي حليف بني زهرة بن كلاب**.

148 ـ الذهبي باريس (إضبارة 1 ورقة 115 ف) والدولابي في حبيش (ورقة 20 ر. ـ ف.) يذكران **يزيد (أو معلّب) بن حارثة الثقفي**، ولا ذكر له في ابن حجر.

149 ـ بلاذري 91 يضيف **الصحابي يزيد بن رقيص الأسدي، حليف بني أمية**. في ابن حجر (م3 ص349 الرقم 8768) قيل إنه شهد بدراً، لكنه يجهل ظروف استشهاده في اليمامة. (ابن الأثير، أُسد م5، ص109؛ قارن بـ ت ح الرقم 70) الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 115 ف) يصنفه ضمن شهداء اليمامة.

150 ـ **يزيد بن وقص حليف بني عبد شمس،** التقط الراية من يدي سالم مولى أبي حذيفة لحظة استشهاده ودافع عنها بدوره حتى سقط شهيداً (ابن الأثير م5 ص122؛ ابن حجر م3 ص1369 الرقم 8832.

151 ـ ابن الأثير (م2 ص280 يضيف الصحابي **ورقة بن إياس بن عمر الأنصاري:** إلى الذين شهدوا بدراً، لكن ابن حجر (م3 ص1301 الرقم 8626) لا يشير إلى استشهاده، ويصرح بأن اسمه هو ودقة أو ورقة. ابن الأثير، أُسد، م5 ص86) يسميه ودقة ويقول: كان مشاركاً في جميع الحملات العسكرية للرسول ﷺ، وإنه استشهد في اليمامة، كما يقول إنه هو نفسه الصحابي المدونة ت.ح أمام الرقم 137.



د. علي محمد المنوري
كلية اللغات ـ جامعة الفاتح

حاول بعض الباحثين المحدَثين أن يُقرِّبوا لنا معنى السليقة اللغوية، فإذا هي عندهم شيء كالذي أسماهُ ابن خَلدون ـ رحمه الله ـ بـ«المَلَكَةِ»، تُسْتَجادُ بالمِرَانِ والدُّربَةِ، وتَضْعُفُ بالإهمال والتَّرْكِ.

وإذا هي ليست أمراً غامضاً أو سحرِيّاً، موقُوفاً على جنسِ العرب وبيئتهم، وإنما هي مرحلة مُتَمَيّزة من مراحل التمكُّنِ اللغوي لا يَبْلُغُها إلا ذَوُو الاستعداد الفِطري الفائِق.

ولكنّ السليقة اللغوية عند العرب، تَظَلُّ، في نظري ـ رغم محاولات التيسير والتقريب ـ شيئاً آخر غير الذي قيل.

فهل السليقة هي المَلَكَةُ حقاً؟ وهل الإتقان اللغويُّ، والمِرَان والدُّرْبَةُ

والمهارةُ، وما إليها، يمكن أن تجعل من الفرد سليقيّاً؟

ثم هل يمكن أن تُفْصَل السليقةُ عن جنس العرب وبيئتهم؟ وهل الجنس والبيئة من حيث هما، كافيان أن يجعلا كلَّ منتسب سليقيّاً؟

تلك الاستفهاماتُ قضايا أثارَهَا في نفسي اشتغالي بهذه المسألة. وقد رجوتُ أن أكون وجدتُ لها في هذا البحث إجاباتٍ مقنعةً وحُلُولاً مرضيةً، دون تَعَجُّلٍ أو اعتساف.

الأُسُّ اللغويُّ:

نقل أبو منصور الأزهريُّ ـ رحمه الله ـ في «تهذيبه» ما يلي:

ـ «وقال بعضُ العرب: سَلَقَهُ بالسوطِ ومَلَقَهُ: أي نزع جِلْدَهُ. وقال الليث: ركبتُ دابّةً فسلقتني: أي سَحَجَتْ[1] باطن فخذي[2]. . .

ـ وروى عمرو عن أبيه أنه قال: السلائق: الشرائحُ ما بين الجَنْبَيْنِ، الواحدة: سليقة.

ـ ويقال سَلقت اللحم عن العظم: إذا التحيته عنه. ومنه قيل للذئبة[3]: سِلْقَةٌ.

ـ وقال الله جل وعزَّ: ﴿سَلَقُوكُم بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ﴾[4].

---

(1) «قال الليث: سَحَجْتُ رأسي بالمشط سحجاً، وهو تسريح لَيِّنٌ على فروة الرأس. قال: والسَّحْجُ: أن يصيبَ الشيءُ الشَّيْءَ فيسحجُه: أي يقشر منه شيئاً قليلاً. . .
وانسحج جلده من شيء مَرَّ به: إذا تقشر الجلد الأعلى» (تهذيب اللغة (سحج) 4/ 120).

(2) في الأصل: «جلدي» مكان «باطن فخذي». وهذه عن مخطوطة التهذيب (م)، كما رمز لها المحقق. وهي عندي أوفقُ لأنَّ باطن الفخذين والأليتين يحصل بهما ذلك من ركوب الدواب. (وانظر أساس البلاغة (سلق): 305).

(3) «قال الأصمعي: الذئبة: فَرْجَة ما بيْنَ دفتَيْ الرَّحْل والسرج والغبيط، أيّ ذلك كان». (تهذيب اللغة (ذأب) 15/ 22).

(4) سورة الأحزاب، الآية: 19.

قال الفراء: معناهُ عَضُوكم بألسنةٍ. يقول: آذوكم بالكلام في الأمنِ[5] بألسنة سليطة ذَربةٍ. . .

وقال الليث: سلقته باللسان: أَي أسمعته ما كرِهَ، فأكثَرْتُ. ولسان مِسْلَق: حديد ذَلْقٌ.

- وعن أبي زيد قال: يقال: فلان يقرأ بالسليقة أي بالفصاحة، من قوله: ﴿سَلَقُوكُم بِأَلْسِنَةٍ﴾.

- وقال غيره: فلان يقرأ **بالسليقةِ أي يقرأ بطبعه الذي نشأ عليه ولغتِه**.

- وروى أبو عبيد عن أبي زيد: إنه لَلَئِيمُ الطبيعة والسليقة.

- وقال أبو عبيد في السليقة مثله.

قال: ومنه قيل: فلان يقرأ بالسليقيّة أي **بطبيعته، ليس بتعليم**.

قال أبو منصور الأزهري: المعنى أن القراءة مأثورة لا يجوز تَعدّيها، فإذا **قرأ البدويُّ بطبعه ولغته** ولم يتّبع سنّة القراءة قيل: **هو يقرأ بالسليقة**.

- ثعلب عن ابن الأعرابي: قال: السليقة: المَحَجَّةُ الظاهرة، والسليقة طبع الرجل.

قال: والسليقُ: الواسع من الطرقات. والسَّلْقُ: أثر الدَّبْر إذا برىء وأبيَضّ.

- وقال غيره: يقال لأثر الأنساع في بطن البعير يَنْحَصُّ عنه الوبرُ: سلائقُ، شُبِّهت بسلائق الطرقات.

- وقال الليث: السليقيُّ من الكلام ما لا يُتَعاهَدُ إعرابُه، وهو في ذلك فصيح بليغ في السمع، **عثور في النحو**.

---

(5) في الأصل «الأمر» بالراء بدل «الأمن» بالنون. وهذه عن مخطوطة التهذيب (جـ)، كما رمز إليها المحقق. وهي عندي أوفق لأن الآية وكلام الفراء عليها. (وانظر معاني القرآن 2/ 339).

ـ وقال غيره: السليقيُّ من الكلام: ما تكلَّم به البدويُّ بطبعه ولغته، وإن كان غيره من الكلام آثرَ وأحسن.

قال: والسليقة مخرج النسع في دَفِّ البعير، وأنشد:

تَـبْـرُقُ فـي دَفِّـهَـا سَـلائِـقُـهَـا[6]

قال: واشتُق ذلك من قولك: سلقتُ شيئاً بالماء الحار، وهو أن يذهب الوبرُ ويبقى أثرُه؛ فلمَّا أحرقته الحِبال شبّه بذلك، فسُميت سلائق.

ـ وقال أبو عبيد: السلائق بالسين: ما سُلِق من البقول.

ـ وقد يقال لما يلي اللهوات من الفم أسالق.

وقال جندل:

إنـي امْـرُؤٌ أحـسـنُ غـمـزَ الـفـائـقْ
بـيـن الـلَّـهَـا الـوَالِـجِ والأسـالـقْ

ـ وقال الأصمعي: السليق: الشجر الذي أحرقه حَرٌّ أو برد»[7].

ونقل الجوهري ـ رحمه الله ـ في «صحاحه»:

ـ «وسَلَقَ: لغة في صَلَق أي صَاحَ.

ـ والمسلاق: الخطيب البليغ، وهو من شدة صوته وكلامه، وكذلك السَّلَّاق.

قال الأعشى:

فِيهمُ الحَزمُ والسماحة والنجـ ـدَةُ فيهم، والخاطب السَّلَّاقُ

ويُروى: «المِسْلاَقُ».

يقال: خطيب مِسْقع مِسْلَقٌ.

ـ وسلقتُ المَزادة: أي دهنتها.

---

(6) صدر بيت للطرماح، في ديوانه: 117. وعجزه:

مِـن بَـيْـن قَـذْوِ تـوامِ جُـدَدُه

(عن هامش التحقيق: 8/ 404).

(7) انظر تهذيب اللغة (سلق) 8/ 403 ـ 406.

قال الشاعر:

كـأنّـهـمـا مـزادتـا مُـتَـعَـجِّـل فَـرِيّـان لَـمَّـا يُـسْـلـقـا بـدِهَـانِ

ـ والسُّلاَّقُ: بثر يخرج على أصل اللسانِ.

ويقال: تَقَشُّرٌ في أُصول الأسنانِ.

ـ والسِّلْقُ، بالكسر: الذئبُ، والأنثى: سِلْقة[8].

ورُبّما قيل للمرأة السليطة: سِلْقَةٌ.

والسِّلْقُ: النبتُ الذي يُؤكل.

ـ والسليقةُ: أثر النسع في جنب البعير.

ـ والسليقةُ: الطبيعةُ. يقال: فلان يتكلَّمُ بالسليقة، **أي بطبعهِ، لا عن تعلُّمٍ**، وهي منسوبة بالفصاحة.

ـ وتَسَلَّق الجدارَ: أي تَسَوَّرَه.

ـ والسليقُ: ما تحاتَّ من الشجر، ومنه قول الراجز:

«تسْمَعُ منها في السليق الأشهبِ»[9]

ومما تقدم يمكن أن نحصُرَ أهمَّ الدلالات اللغوية لرسم (سـ ـ لـ ـ ق) فيما يلي:

أ ـ ما يتصل بنزع شيء من شيء:

كنزع الجلد الخارجي، ونزع ما عليه من شَعَرٍ أو وَبَرٍ ونحوهما، بفعل الأنساعِ والحِبال وما إليها. وكنزع اللحم عن العظم.

---

(8) كذا! وانظر: الجمهرة لابن دريد 3/ 41 ـ 43 واللسان لابن منظور 10/ 161 ـ 162.

(9) وبعده:

مَـعْـمَـعَـةً مـثـلَ الـضِّـرَام الـمُـلْـهَـبِ

الصحاح (سلق) 4/ 1497 ـ 1498.

ب ـ ما يتصل بأثر شيء في شيء:

كأثر السابلة على الأرض بحيث يصير ذلك طريقاً ظاهرة واسعة. وكأثر الركوب أو الحِمْل على متون الدوابِّ إذا دَبرَت.

وكأثر الأنساع والحبال ونحوها في بطون الإبل إذا طال شَدُّها عليها.

وكأثر الماء الحار في المطبوخ، وأثر الحر والبرد في الشجر والنبات، وأثر الدهن في المدهون...

ولا يفوتنا في هذا الصدد ملاحظة ما يأتي:

1 ـ أنَّ مفهوم الأثر قد تطوّر ـ شأن الألفاظ اللغوية عموماً ـ من الحقيقة إلى المجاز أو نقول: من المُحَسّ إلى المعقول. ومنه ـ فيما نحن بصدده ـ قوله تعالى: ﴿سَلَقُوكُم بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ﴾.

فالإيذاء باللسان السليط ضرب من الأثر المعنوي. وقديماً قِيل: جُرحُ اللسانِ أنْكَى من جرحِ السِّنَانِ.

وإذا كان للأخير جرحٌ في الجسم يسيل دماً، فإنَّ للأوّلِ جرحاً في النفس يسيل ألَماً.

2 ـ أَنَّ السليقة بمعنى الطريق الظاهرة الواسعة أسبقُ في الاستعمال العربي ـ كما تبيَّنتُ ـ منها بمعنى أثر الأنساع والحبال في بطون الإبل.

يُسْتَنْتَجُ ذلك من قول غير ابن الأعرابي الذي أورده الأزهري ـ رحمه الله ـ حيث قال:

«وقال غيره: يقال لأثر الأنساع في بطن البعير ينحَصُّ عنه الوبر: سَلائق، شُبِّهت بسلائق الطرقات».

فتسمية آثار الأنساع بالسلائق إنما جاءت عن طريق تشبيهها بسلائق الطرقات.

والمشبه به أسبق وجوداً ـ على الأقل في ذهن المستعمِل ـ من المشبَّه.

3 ـ أنَّ أسبقية ٱستعمال «السلائق» عند العرب يتنازعها معنيان:

ـ **أحدهما**: ما تقدَّم من معنى الطرقات.

ـ **والآخر**: سَلْقُ شيء بالماء الحارِّ لطبخه، ونزع ما عليه من قشرة أو وَبَرٍ أو شَعَرٍ ونحو ذلك. فقد جاء فيما نقله الأزهريُّ ـ رحمه الله ـ عن غير الليث: «قال: وٱشْتُقَّ ذلك[10] من قولك: سلقتُ شيئاً بالماء الحارِّ، وهو أن يذهبَ الوبرُ ويَبقى أثرُهُ. فلمَّا أحرقته الحِبال شُبِّهَ بذلك، فسُمِّيَت سلائقُ».

فتسمية آثار الحِبال في دَفِّ البعير بالسلائق إنما جاءت عن طريق تشبيهها بما سلقه الماء الحارُّ.

والمشبَّه به ـ كما سلف ـ أسبق وجوداً ـ على الأقل في ذهن المتكلِّم ـ من المشبه.

فالمشبهُ به عند اللغوي الأوَّل[11] الطرقاتُ الظاهرةُ الواسعةُ، سَمَّتْها العربُ سلائقَ لأن السابلة نزعت بترددها ما على الأرض من نبات أو حجارة.

والمشبَّهُ به عند اللغويّ الآخرِ[12] المطبوخُ بالماء الحار، سَمَّتْه العربُ مسلوقاً لأن حرارة الماء نزعت ما عليه من قشرة أو وبر أو شعر.

ولكنْ أيُّ الأمرَيْن أسبقُ في ٱستعمال العربِ حقيقة؟

كأنَّ الأرجحَ عندي أن يكون المعنى الأول أسبقَ. وذلك أن الإنسان، في وجوده على هذه الأرض، مَشَى في مناكبها وسَلك لنفسه في أرجائها مَسَالِكَ وطرقاتٍ قبل أن يكتشف النارَ ويُنضجَ عليها طعامه.

(10) يريد مخرج النسع في دفِّ البعير.

(11) يُراد ما مضى في الملاحظة السابقة.

(12) يُراد ما في هذه الملاحظة.

جـ ـ ما يتصل بالطبع:

سواء أكان طبعاً لغوياً: كالفصاحة والبلاغة واللهجة بحيث ينشأ عليها المرءُ، لا يطاوعه لسانُه إذا أُريد على سواها، مما لم يألفه.

أم كان طبعاً أخلاقياً: كالشهامة، واللؤم، والكرَم والجود... وما إلى ذلك، على نحو ما جاء عن أبي زيد من قوله: «إنه للَئيم الطبيعة والسليقة».

د ـ ما يتصل بمخارج الأصوات:

على نحو ما جاء في تسميتهم لما يلي اللهوات من الفم بالأسالق.

وهو مخرج لم يذكره علماءُ الأصوات القُدَماءُ والمحدثون ـ فيما علمتُ ـ وهم مُعْذِرُون في ذلك، لأن الأسالق أو ما وراء اللهاة، تسمية تشريحية أكثر منها صوتية؛ بحيث لا نعلم بالتحديد أيَّ صوت من الأصوات اللغوية يخرج من هذا الحيّز.

تلك هي إذاً أُمَّهاتُ الدلالات التي يدور في فَلَكها رسم (ســ ـ لـ ـ ق). كما تبيّنتُها من خلال ما تقدَّم عَرْضه مما جاء به مُعْجَمَان عمدتان في العربية هما: «تهذيب» الأزهري، و«صِحَاح» الجوهري. غير أنني أُرَى أنَّ جِمَاعَ ذلك كلِّه يُمْكن أن يُحْصَرُ في معنى الأثرِ سواء أكان حقيقةً أم مجازاً. فهو الأصْلُ الذي تَأْرِزُ إليه كلُّ الفروع.

حَدُّ السَّلِيقةِ: أو بين السليقة والمَلَكَةِ:

فالسليقة اللغوية أثَرٌ بَيِّنٌ لتلك الطبيعة أو السجية التي جعلت من البَدَوِيّ ذا قدرة كلامية فائقة، ومهارة جَليَّةٍ، يرتقي بهما في درجات البلاغة والفصاحة والبيان. ويَنْأى عن دركات اللَّحْنِ والخطأ والعَيّ، من غير **تعلم مقصود** أو **دُرْبة مُرَادة**.

وعلى هذا، فالسليقة ليست معنىً غيبياً ولا أمراً سحرياً يُعْجَزُ عن تفسيره.

فقد أثبتت الحقائقُ العلمية أن الإنسان يُخلق مزوَّداً بقدرة على الكلام تتمثَّلُ في مراكز في المُخِّ للذاكرة اللغوية وللعمليات العقلية العليا، وللقراءة والكتابة، ولحركيات النطق[13].

فتلك القدرة هي أساس السليقة، أو نقول: إن السليقة اللغوية أثر لتلك القدرة التي أودعها الله ـ سبحانه وتعالى ـ في الإنسان.

وإنما توجّهها البيئةُ توجيهاً حسناً أو سَيِّئاً.

ذلك أنَّ الإنسان إذا ٱستوعب قَدْراً صالحاً من لغة بيئته، فإنه يصير بِوُسْعِه أن يؤلِّف جُمَلاً وعباراتٍ لم يكن قد سمعها ذاتَها من قبلُ.

ولعل هذا هو أدنى درجات السليقة. إذْ تختلف درجاتها بٱختلاف درجات ما كَمَنَ وراءَها من تلك القدرة الفِطرية.

وكأنَّ السليقة بهذا المعنى تقترب مما أسماه العَلَّامةُ ٱبن خَلدون بـ«المَلَكَةِ اللغويةِ»، التي فصَّلَ الكلام عنها في غير موضع من «مُقَدِّمته». وقال في أحدها:

«ٱعلَمْ أنَّ اللغاتِ كلُّها مَلَكَاتٌ، شبيهة بالصناعة، إذ هي ملكات في اللسان، للعبارة عن المعاني، وجودتها وقصورها، بحسب تمام الملكة أو نقصانها... والملكات لا تحصل إلا بتكرار الأفعال، لأن الفعل يقع أَوَّلاً، وتعود منه للذاتِ صفة، ثم تتكرر فتكون حَالاً، ومعنى الحال أنه صفة غير راسخةٍ، ثم يزيد التكرار فتكون مَلكةً أي صفةً راسخةً»[14].

والظاهر أنه ٱستفيد في «المعجم الوسيط» من كلام ٱبن خلدون السالف عن «المَلَكة» فحُدِّدت بأنها صفة راسخة في النفس، أو ٱستعداد عقلي خاص لتناول أعمال معيَّنة بحذق ومهارة، مثل الملكة العددية، والملكة اللغوية[15].

(13) انظر المعنى اللغوي د/ محمد حسن حسن جبل، ص98 ـ 103.

(14) المقدمة: ص648.

(15) انظر المعجم الوسيط: (ملك).

ولكن هل السليقة هي الملكة حَقّاً؟ وهل هما لفظان لمعنىً واحدٍ؟

ولو أوجزت هٰهنا ما سيأتي تفصيله لقلتُ: إنَّ الفرق بين الملكة والسليقة ـ بالمفهوم الذي قدَّمته ـ أنَّ الأولى قد تُرَبَّى بالتعلُّمِ المقصود وغير المقصود جميعاً.

أما الأخرى فلا تكون إلا بالتعلُّمِ غير المقصود[16].

وكأنَّ الملكة اكتسابٌ والسليقة هبةٌ. لذلك كانت السليقة آصَلَ وأقوى من الملكة.

فليس كلُّ ذي ملكة سَليقيّاً، كما أنه ليس كُلُّ سَليقيٍّ ذا مَلَكةٍ.

السليقة بين القدماء والمحدثين:

«يرى اللغويون العربُ القدماءُ ـ فيما استخلصه الدكتور رمضان عبد التواب ـ أنَّ السليقة ـ مرتبطة بالجنس والوراثة، أي أنَّهُ لا يَتصوَّرُ أن يُسيطر على اللغة العربية غير العربي، كما أنه لا يمكن أن يتقنها اتقانَ العربي لها، وهم بذلك كأنما قد تَصوَّرُوا أنَّ هناك أمراً سحرياً، هو سِرُّ السليقة، ذلك هو الجنسُ؛ فكأن الأمهاتِ يرضعن السليقةَ في ألبانهن، وكأنَّ تلك السليقة تَتَّصِلُ اتصالاً وثيقاً برمالهم وآثارهم وأطلالهم ودمنهم»[17].

ويبدو لي أنَّ في هذا الاستخلاص، وفي عرضِه بهذه الصورة بعضَ نَظرٍ:

أ ـ أنَّ اللغويين القدماء إذا تحدثوا عن السليقة عند العرب، ونوَّهوا بشأنها، وأُعجِبُوا بأصحابها إعجاباً مُفْرِطاً أحياناً؛ لم يكونوا صادرين في كل ذلك عن أنَّ السليقة هي ـ كما فهمها المحدثون ـ بمعنى المَلَكَةِ، أي مهارة لغوية مكتسبة، كسائر المهاراتِ، يُسَيْطَرُ بها على العربيةِ، وتُسْتَجاد بالمِران والدُّرْبة.

(16) انظر الاحتجاج بالشعر في اللغة. د/ محمد حسن حسن جبل ص15.

(17) فصول في فقه العربية: ص95.

ب ـ أن كلمة «ملكة»، في حد ذاتها، كلمة مُوَلَّدَة، بحيث لا نجدها في استعمالاتِ اللغويين القدماء.

وكأنَّ أقدم تعريف لها هو ما جاء عن ٱبن خلدون ـ رحمه الله ـ وضُمِّنَ فحواه «المعجم الوسيط» ـ كما تَقَدَّمَ ـ أما السليقة فهي لفظة معروفة عند العرب، وٱستعملها اللغويون القدماءُ ـ كما مضى عَرْضُه ـ وفسَّروها بالطبيعة اللغوية التي ينشأ عليها البدويُّ ويعتادُها لسانُه.

وتبيَّنَّا أنها أثرٌ لتلك الطبيعة في لسان البدويّ دون أن يكون تَلَقَّنَ قواعد الكلام ومعاييرَ الفصاحة والبلاغة والبيان على شيخٍ أو مُعَلِّمٍ.

جـ ـ أن ٱرتباط السليقة بالجنس العربي، وبالبيئة العربية أمر سليم جدّاً. إذ لا يعقل أن تكون اللغة، أية لغة، من حيث هي منطوق مُعَبِّرٌ عن معانٍ تصوّرَها المتكلِّمُ، وترجمت عن أحاسيسه، وسجَّلت علاقاتِه، ووصفت محيطه ببعدَيْه: المكاني والزماني، لا يعقل أن تكون منفصلة عن جنسه وبيئته.

فالسليقة، على هذا الأساس، تتصل ٱتصالاً وثيقاً فِعْلاً برمال العرب وآثارهم وأطلالهم وخيامهم ودمنهم.

وهل حيِيَ هذه الحياةَ المعيَّنَةَ، في تلك البيئة المحددة، وعَبَّر عنها بلغة ٱسمها العربية، غيرُ الجنس العربي؟

د ـ أنَّ اللغويين العرب القدماء لم يصفوا كلَّ العربِ، من حيث هم عربٌ، بالسليقة.

وإنما قصروا ذلك الوصفَ على بعض الأعراب من أهل البادية، عندما بُهِرُوا بما تَلَقَّوْه عنهم من لغة لم يكونوا قد سمعوا مثلَها في المدن والحواضر.

ولذلك وقف اللغويون العربُ القدماءُ حياتَهم على جمع اللغة «السليقية» من أهل البادية، لأنها لغة لم تنشأ عن تعلُّمٍ مقصود، أو تقعيدٍ مُلَقَّنٍ، وإنما عن سليقة سليمة وطبيعة مستقيمة.

ولا نكاد نجد شواهدَ، في أمهات الأصول اللغوية[18] لغير أهل البداوة؛ بل إنَّ من اللغويين من كان يأنف أحياناً أن يأخذ عن بعض القبائل التي جاورت المدنَ والحواضر، خوفاً من أن يكون فسادُ السليقة قد انتقلت إليهم عَدْواهُ.

كما أننا لم نجد اللغويين القدماءَ قد وَصَفُوا بالسليقة غير أعراب البادية؛ وإن كان هناك أجناس شَتَّى قد تعلَّمُوا العربيةَ، وأتقنوها أيّما اتْقَانٍ، وتفننوا في طرائقها وغاصوا في بواطنها، وخاضوا لُجَجَها.

وما ذلك إلا لأنَّ اللغويين القدماء كانوا يعلمون تمامَ العِلْم أنَّ السليقة ليست صنعةً تُتْقَنُ ولا خبرة تُسْتَجادُ ولا ملكةً تُربَّى بالمِرانِ والدُّرْبةِ؛ وإنما هي هبة طبيعية قبل هذه المراحل كُلِّها، بل تفوقها أحياناً ـ كما سيأتي ـ حيث نجد بعض الأعراب يسخرون من حلقات الدرس النحوي.

وذلك لأنهم لَمَسُوا بإدراكهم الفطري أنَّ اللغةَ ليست قواعد وقوانين وأحكاماً يحفظها المَرْءُ في مجالس الدرس والتلقين؛ وإنما هي حياة تسري في كيانه، يرتضعها من طبيعته وبيئته، دون مُعَلِّم مخصوص أو درسٍ مقصود.

وهذا أمر دقيق جدّاً، يكاد يصعبُ تصوُّرُه اليومَ، لأننا لفساد سلائقنا اللغوية، وتلاشي بيئاتنا الكلامية، أصبحنا لا نستطيع أن نتصوَّرَ أعرابياً من أهل البادية، لم يجلس بَيْنَ يدي مُعَلِّم قطُّ، يَتكلَّم بطلاقة وبيان، عربيةً فصيحةً، بليغةً، لا لحن فيها ولا خطأ، يَتَلَقَّفُهَا مِن فِيهِ ليدوّنها في دفاترِهِ، عُلَماءُ أجلاءُ كعيسى بن عمر الثقفي (149هـ) وأبي عمرو بن العلاء (154هـ) وأبي الخطاب الأخفش الأكبر (157هـ) والخليل بن أحمد الفراهيدي (174هـ) والكسائي (189هـ) وأبي عبيدة معمر بن المثنى (213هـ) وأبي زيد الأنصاري (215هـ) والأصمعي (216هـ). . . وغيرهم كثير.

---

(18) عدا علم البلاغة، فإنه علمٌ مستحدث، وقد أُجيز فيه الاستشهاد بالمُوَلَّد، لأن النظر فيه إلى المعاني من حيث هي، لا إلى الألفاظ.

أجل، هؤلاء العلماء الأجلاء يصفون أولئك الأعراب، أهلَ الخيام والصحراء، والإبل والشاء، والبطش والوفاء والبذل والسخاء. . . يصفونهم بأنهم أهل سليقة لغوية. ولم يرد عن أحد من هؤلاء العلماء، على علمهم، أنه وُصِف بها!

أليس في ذلك دليل على أنَّ السليقة ليست كما فهمها المحدثون؛ وأنَّ معناها أدقُّ بكثير مما ذهبوا إليه من معنى الملكة؛ وأنها شيء فطري مُنِحَهُ بعضُ الأعراب، وٱمتازوا به دون غيرهم.

وبناءً عليه، فٱرتباط السليقة بالجنس العربي على الإطلاق هكذا ـ وإن كان على جهة السخرية ـ أمرٌ غالٍ؛ ونسبته إلى فَهْمِ اللغويين العرب القدماء، بتلك الصورة نسبة لا تكاد تسلم من الاعتساف.

وظاهر أنَّ الأستاذ الكبير رمضان عبد التواب قد أخذ متعجِّلاً بفهم المحدثين للسليقة، وإلاَّ لكان حَرِيّاً به ـ وهو من هو ـ أن يدقِّق النظر ويستجلي كوامِنَ الأمر.

قال مستعرضاً رأي الدكتور إبراهيم أنيس ـ رحمه الله ـ ليقابل به رأي اللغويين العرب القدماء:

«أما السليقة في رأي المحدثين فهي: «لا تعدو أن تكون مرحلة من مراحل **إتقان اللغة**، عندما لا يكاد يشعر المتكلِّمُ بخصائص كلامه، من حيث الأصوات وأبنية الألفاظ، وتراكيب الجمل، فهو يؤدّي الكلام بصورة آلية، دون أن يكون له أي اختيار في هذه النواحي؛ بل تصدر منه دون تكلُّفٍ أو تعمُّدٍ، وإنَّما على حَسَبِ ما سمع في صغره، ممن حوله من الكبار، وعلى نفس المنهج الذي يسلكونه، فالمرءُ يبدأ حياته مقلِّداً لِلُغَةِ أبويْه، وتصادفه عقبات وعثرات في هذا التقليد، ويمرُّ بمراحل كثيرة قبل أن يصل إلى تلك التي تُسَمَّى بمرحلة السليقة.

أي أن ٱكتساب اللغة يبدأ بالتقليد وكثرة المِرَان، ولا يقال للطفل في أثناء تعلُّمِه لغةَ أهله، وقبل أن يسيطر عليها: إنه يتكلَّمُها بالسليقة، فلا وراثة في

السليقة اللغوية، وإنما الأمر كلُّه رهن بالاكتساب والتقليد والمران، وعلى حَسَبِ ما تشكِّله البيئةُ. فاللغة مِلْك من يتعلَّمُها، لا أثر فيها للوراثة أو الجنس؛ فالطفل الذي يولد من أبوَيْنِ مصريَّيْنِ، ثم ينشأ بعيداً عنهما، في بيئة إنكليزية، يَشُبُّ ويَنْمُو كالإنكليز تماماً من حيث اللغة... وليس في السليقة اللغوية لدى المحدثين شيء غامضٌ أو أمر سحريٌّ، كما كان علماء العربية القدماءُ يظنون، حين رَبَطُوا بينها وبين البداوة حيناً، أو الجنس العربي حيناً آخر، إذ لم يتصوَّروا أن الأجنبيَّ عن العربية يمكن أن يتقنها كأبناء العرب، مهما بذل من جهد أو صرف من زَمَنٍ»[19].

وهذا كلام قد بُنِيَ ورُصِّصَ على أساس أن السليقة ـ كما تقدَّم ـ مَلَكَةٌ تحصل بالتقليد والمِرَان والاكتساب، وأنها تُتْقَن وتُسْتَجَاد كأي مهارة من المهارات الأخرى. وقد بَيَّنَّا ـ فيما نوقش آنفاً ـ أن السليقةَ غير ذلك. وأنَّ العربيَّ وغير العربيّ جميعاً، إذا تَعَلَّمَا اللغة في حلقات الدرس، ومجالس العِلم، وأتقناها إتقاناً جيّداً، وسَيْطَرَا عليها ـ كما في عبارة الرجلَيْن ـ سيطرةً محكمةً، لا يوصفان كلاهما بالسليقة.

ولم يرد عن أحد من العلماء ـ فيما أعلمُ ـ أنه وَصَفَ كلام الماهر في اللغة عن طريق التعلُّمِ والاكتساب، بالكلام السليقي.

وإنَّما نشأ هذا الاختلاط بين المَلَكة والسليقة في أذهاننا، نحن المحدثين، عن قصورِ تصوّرِنا أن تُمْتَلَكَ اللغة بغير التَعَلُّمِ والاكتساب والمِرَان. لذلك جاء كلام الأستاذَيْنِ الكبيرَيْنِ: أنيس وعبد التواب، على نَسَقٍ واحد، من أن السَّليقة هي المَلَكةُ. وحَمَّلا اللغويينَ القدماءَ تَبِعَة هذا التحديد. وهم منه بُرَآء.

وإذا السليقة عند المحدثين بيِّنَةٌ جليَّةٌ، أما عند القدماء فشيء غامضٌ، وأمر سحريٌّ.

---

(19) مستقبل اللغة العربية، د/إبراهيم أنيس ص13 ـ 14 (نقلاً عن «فصول في فقه اللغة» ص95 ـ 96).

ونشأ عن ذلك أن وقع الأستاذانِ في كثير من التناقضات ـ كما أسلفنا ـ.

قال الدكتور رمضان مُعَلِّلاً جَمْعَ اللغويين القدماء للغة العربية عن أصناف مختلفةٍ من العرب:

«ولأنَّ القدماء قد ذهبوا إلى أن اللغة العربية تجري في دماء العرب، فقد أخذوا اللغة عن العرب، حتى عن الأطفال والمجانين والنساء»[20].

ولئن أستقى هذه المعلومةَ من كتاب «المزهر» للسيوطي ـ رحمه الله[21] ـ؛ ولئن كانت تلك المعلومة في حد ذاتها حقيقةً لا مِرَاء فيها، فإنَّ توجيهها على ذلكم الأساس الذي ذهب إليه الأستاذ الكبير لا يكاد يستقيم. وتوضيحه كما يلي:

أ ـ أنَّ هناك فرقاً بين جمع اللغة من أصناف المتكلِّمين بها لغاية تدوينها وحفظها من التلاشي والضياع، وبين الحكم عليها أو على أولئك المتكلمين بها.

فالجمع وصف، والحكمُ معيارٌ. ومنهج الجمع، من حيث هو، يقتضي الوصفية دون المعيارية.

ب ـ أنَّ اللغويين القدماء لم يشترطُوا على أنفسهم في جمعهم اللغة العربية، أنْ لا يأخذوها إلا عَمَّنْ وُصفوا بالسليقة من العرب.

وقد بيَّنَّا ـ فيما سبق ـ أنَّ السليقةَ لم يُوصف بها العربُ من حيث هم عربٌ أعتداداً بالجنس، وإنَّما وُصِفَ بها بعض الأعراب من أهل البادية، ممن بُهِرَ اللغويون القدماء بفصاحتهم وبلاغتهم.

ولو أنَّ اللغويين القدماء ألتزموا بهذا الشرط لَمَا وصلنا مما وصلنا من العربية إلا نزر قليل، لا تقُوم به معاجمُ ولا تُبْنى عليه أصول لغوية.

---

(20) فصول في فقه اللغة ص96.

(21) انظر المزهر 1/ 140.

جـ ـ أنَّ هذه الأصناف المُتَعَجَّبَ من أخذ اللغويين القدماء العربيةَ عنهم، أطفالاً كانوا أم مجانينَ أم نساءً، هي أصناف لا تضير المنهج الوصفي ـ كما قدَّمنا ـ وهو منهج الجمع.

وإذا كان منطوقُ هذه الأصناف لغةً عربيةً، فُصْحى، سليمةً من الخطأ واللَّحنِ، فما شأنُ اللغويِّ بعد ذلك بالسنِّ، أو بالعَقْلِ أو بالجنسِ؟

ولكن، هل معنى هذا أن اللغويين القدماءَ كانوا يجمعون اللغة هكذا حَطَبَ ليلٍ، دون أدنى بصرٍ أو تمحيص؟ ولو كانوا كذلك فهل يستحقون أن يُسَمَّوا لغويين؟

ذلك ما لم يجد الأستاذ الكبير بُدّاً من الإقرار به، حيث قال:

«ولكنهم ـ والحقُّ يُقال ـ شَعَرُوا بوجود مستويات مختلفة في اللغة، فتحدثوا عن الفصيح والأفصح، والأقلِّ فصاحة، والرَّدِيء والمذموم، والشاذ والحوشي والغريب والنادر.

وكانت المعايير التي أستندوا إليها في ذلك غامضة، فكثيراً ما تقابلنا في المعاجم عباراتٌ مثل: «وهي اللغة العليا» بلا علة واضحة لهذا الحكم»[22].

ولم تكن المعايير التي أعتمدها اللغويون القدماء في تصنيفهم لمستويات اللغةِ، غامضةً، أو بغير علة واضحة، وإنما مقياسهم في كل ذلك ـ كما أشار إليه أستاذنا الكبيرُ نفسُه في أثناء حديثه عن تقسيماتهم للغة[23] ـ لغة القرآن الكريم، والحديث الشريف، ثم الأفصح فالأفصح.

السليقة والتَعَلّم:

جاءت الإشارة إلى العلاقة بين السليقة والتَّعَلُّمِ في «الكتاب» لسيبويه ـ رحمه الله ـ حيث قال:

---

(22) فصول في فقه اللغة ص96 ـ 97.

(23) انظر السابق ص97.

«وحدَّثنا يونس أنه سمع من العرب من يقول: «عَلَيْكَنِي» من غير **تلقين**، ومنهم مَن لا يستعمل «ني» و«نا» في ذا الموضع أستغناءً بـ«عليك بي» و«عليك بنا» عن «ني» و«نا» و«إياي» و«إيانا»»[24].

فقول يونس ـ رحمه الله ـ: «من غير تلقين» تنصيص على أنَّ الرجل تَكَلَّمَ بـ«عليكني» مَكانَ «عليك بي» سليقةً دُون أن يَكون قد عُلِّمَهَا.

وقد نُفِيَ التَّعَلُّمُ عن السليقيّ في كلام اللغويين القدماءِ جميعاً. لأن التَّعَلُّمَ والسليقةَ أمران لا يلتقيان.

وقد مَرَّ بنا كلامُ أبي عبيد ـ فيما نقله الأزهري ـ حيث قال: «فلان» يقرأ بالسليقية أي بطبيعته، **ليس بتَعليم**».

والمقصود من القراءة هاهنا قراءةُ القرآن، في الأحرف التي ورد فيها خلافٌ بين القَرَأَةِ ورُويت بأوجه متعددة. إذ القارىء على السليقة ـ وهو من الأعراب ـ لا يلتزم في أداء حروف القرآن بالأوجهِ المروية فيها، وإنما يقرؤُها بحسب طبعه اللغوي، وسليقته.

قال الأزهري في تعليقه على هذا الموضع ـ كما تقدم: «المعنى أن القراءة مأثورة لا يجوز تعدِّيها فإذا قرأ **البدويُّ** بطبعه ولغته، ولم يَتَّبِعْ سُنَّةَ القراءة، قيل: هو يقرأ بالسليقة».

ونقل الجوهري ـ فيما مَرَّ بنا أيضاً ـ: «والسليقةُ الطبيعة. يقال: فلان يَتَكَلَّمُ بالسليقة أي بطبعه، **لا عن تَعَلُّمٍ**...».

فمن خلال هذين النَّصَّين يمكن أن نستشف الملاحظات التالية:

أ ـ أنَّ السليقة ـ كما تقدّم ـ طَبْعٌ لغوي مرتبط كل الارتباط بالبداوة. وهو ما يؤكد صلتها ببيئتها المخصوصة خلافاً لبعض المحدثين.

---

(24) الكتاب 2/ 361.

ب ـ أن البدويّ بطبعة أنأى عن التَّعَلُّم، وأبعد عن التلقِّي، خصوصاً إذا صاحبَ ذلك اعتداد بالنفس واستصغار لِلْعِلْم المدروس أو الدّرَاسةِ.

وإذا بما مَعَهُ من سجيةٍ وسليقةٍ أفضل مما قد يجده في حلقات الدَّرْس.

قال بعضهم:

ولَسْتُ بنحويٍّ يلوك لسانَه ولَكنْ سليقيٌّ أقولُ فأُعْرِبُ

ألا ترى إلى هذا القائل كيف سَخِر من دراسة اللغة، وكيف صوّرَ دارِسَ النحو أو مُدرِّسَه؟

فإذا به كالحيوان يمضغ لسانه مضغاً، يعالج بذلك لغتَه.

فهي صورة ساخرة من تَعَلُّم اللغة تقابلها صورة فاخرة بالسليقة المُعْرِبَة.

«ويُرْوَى أن أعرابيّاً وقف على حَلَقةِ أبي زيد جَادياً: أي مستميحاً، فظن أبو زيد أنه جاء ليسأل مسألة في النحو:

فقال له أبو زيد: سَلْ يا أعرابي عما بدا لك؟

فقال على البديهة:

لَسْتُ للنحو جِئتكم لا ولا فيه أرْغَبُ
أنا مَالي ولامرىءٍ أَبَدَ الدهر يُضربُ
خَلِّ زَيْداً لِشأنِهِ حيث ما شاء يَذهبُ
واستمع قولَ عاشقٍ قد شجَاهُ التَّطَرُّبُ
هَمُّه الدهرَ طِفْلَةٌ فهو فيها يُشبِّبُ»[25]

فلم يكن هَمُّ الأعرابِ ـ إنْ وُجدوا عَرَضاً في العواصم والحواضر ـ أن يتلقوا العِلْمَ، وبخاصة اللغة، لأنَّ تعلُّمَ اللغة عندهم أمر مستهجَن، لا يليق بأهل البداوة والسليقة.

وهو أمرٌ إذا فاتشته وجدت له وجهة حَقٍّ، إذْ كيف يُتصوّرُ أن يَتَعَلَّمَ أعرابي

(25) أخبار النحويين البصريين (تحقيق الزيني وخفاجي) ص42 ـ 43.

سليقيٌّ لغةً هو مُعَلِّمُها؟ وكيف يجلس إلى أبي زيدٍ مثلاً ليأخذ عنه شيئاً من اللغة أو النحو، إذا كان أبو زيد نفسه قد أخذ تلك اللغة عن الأعراب، أهل البداوة والسليقة؟

جـ ـ ولأنَّ السليقة ليست تَعَلُّماً، أَبَى الأعرابُ أن يتلقَّوْا حروف القرآن، كما رُويت؛ ولم يَتَّبِعُوا سُنَّة القراءة. والقراءة سُنَّةٌ لا تخالف؛ وإنما قرَؤُوها على سليقتهم وطبعهم اللغوي.

ولستُ مبالغاً إذا قلتُ: إن هذه القطيعة بين السليقة والتَّعلُّم، قد جعلت الأعرابَ، أهلَ السليقة، ينفرون من كلِّ وافد لغوي يخالف ما هُمْ عليه، مهما كان مصدره.

ولَعَلَّه من التيسير على الأمّةِ ـ باديءَ الأمر ـ، ومِن ملاطفة هذه السجايا اللغوية شيئاً فشيئاً، حتى تلينَ الألسنةُ لِلُغَةِ القرآن الكريم، ثم تستجيب المُهَجُ والقلوبُ لأحكامه وحدوده، أنْ جاءت الرخصة بقراءة القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف.

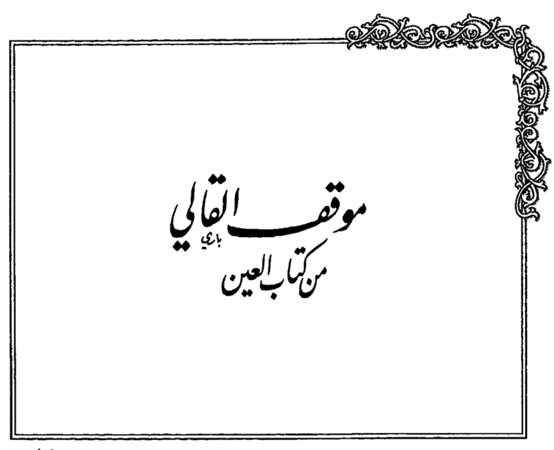
ومن هذا الباب جاءنا كثير من القراءات الشاذة، لا لِعلَّةٍ إلا أنها خالفت الرواية مخالفةً مَنْشَؤُها في الغالب، ٱستحالةُ أن يتخلَّى الأعرابُ عن مقتضى سليقتهم.

د ـ وعساكَ أدركتَ مَعي الآنَ أنَّ التعلُّمَ المنفي في كلام اللغويين عن السليقة، والذي ينفر الأعرابُ منه ـ كما تقدّم ـ إنما هو التَّعلُّمُ **المقصود**.

وهو الذي يكلّفُ طالبَه مداومَةً على حلقات الدَّرْسِ وٱستفادةَ العلمِ المدروس.

أما التعلُّم العفويُّ، كأنْ يستفيد الطفل مما يسمعه أو يراه من والديه وأهل بيئته، فهو من أهَمِّ روافد السليقة اللغوية.

(وللبحث صلة)



د. صلاح مهدي الفرطوسي
مدير المعهد العالي للتربية وتكوين الأساتذة ـ بالجامعة الإسلامية بالنيجر

العبقري الذي خلق من المسك والذهب:

شاء الله أن يكون هذا الوسام من نصيب عبقري العربية وإمامها الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت175هـ).

وإذا أرادت قبيلة أن تطاول قبائل العرب بعد قريش فيحقّ للأزد أن تطاول؛ إذ أنجبت للأمة آلاف الرجال على امتداد العصور؛ قادة لا يشق لهم غبار، وقرّاء، وأدباء، وأمراء، وعلماء في كل ميادين المعرفة، وإياك أخي أن تفكر بجمع تراث هذه القبيلة الشامخة، فإنك إن بدأت بجرد أسماء أعلامها فليس سهلاً عليك أن تنتهي.

هاجرت القبيلة مع من هاجر من اليمن بعد خراب سدّ مأرب وانتشرت في

شرق الجزيرة وغربها، ثم هاجرت أفخاذ منها إلىٰ الشمال، واستطاع بعض أبنائها ولاية الشرق والغرب لحقب طويلة، واتخذت فرهود من شرق اليمن طريقاً إلىٰ عمان[1] وقد كتب الله الخلود لهذا الفخذ الأزدي بسبب ابنها البار الخليل، رأس المدرستين البصرية والكوفية، ورأس جميع الدراسات اللغوية، وأشهر قرّاء البصرة في زمانه، ومكتشف علم العروض، وواضع أسسه وقوانينه.

عاش في خص من أخصاص البصرة لا يشعر به أحد، وكان لو شاء أن يكون في أعظم قصورها لسكن.

كان ـ رحمه الله ـ أمة من العلماء علماً، ومن الزهاد زهداً، شيخ الكسائي أحد السبعة الذين اختارهم ابن مجاهد، ورأس الدرس الكوفي في زمانه.

والخليل رائد لا يدانيه أحد، شغل العلماء والدارسين في كل الفنون التي برع بها، لم يطرق باب خليفة، أو والٍ، أو أمير، وما تمسّح بباب أحد، فكانت الدنيا تأتي إليه فيرفسها بقدمه؛ لأنها لم تكن تساوي عنده عفطة عنز.

وكان طلابه الذين انتشروا في الآفاق يأكلون الأطايب بعلمه ويكنزون الذهب والفضة وهو في خصه.

سئل عنه سفيان الثوري فقال: (ذلك رجل خلق من المسك والذهب)[2]. لازمه سيبويه، فأخذ عنه النحو والصرف واللغة والأصوات، وألف قرآن النحو (الكتاب) وليس له منه إلا جمعه، فهو فكر الخليل منهجاً وعلماً وتحليلاً.

وألف كتاب العين فقال فيه ابن دريد (ت321هـ): (وقد ألف أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي رضوان الله عليه كتاباً فأتعب من تصدىٰ لغايته، وعنىٰ من سما إلىٰ نهايته، فالمنصف له بالغلب معترف، والمعاند متكلف، وكل من بعده تبع، أقرَّ بذلك أم جحد)[3]، فهو مادة جميع المعجمات

---

(1) الاشتقاق، 293، معجم قبائل العرب 1/ 15 ـ 18، 3/ 916.

(2) معجم الأدباء 11/ 74.

(3) الجمهرة 1/ 31، وينظر في مصادر دراسة الخليل ومراجعها، الخليل بن أحمد الفراهيدي أعماله ومنهجه، عبقري من البصرة، الخليل بن أحمد حياته وآثاره في المراجع العربية والأجنبية.

وأسها، تستطيع استخراجه منها كلاً أو بعضاً، وألفت على منواله واعتمدت عليه اعتماداً يكاد يكون كاملاً. معجمات من شرق الأمة وغربها: من أشهرها:

1 ـ **جمهرة اللغة لابن دريد** (ت321هـ) وقد طبع بدائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد، الدكن سنة 1345هـ.

2 ـ **تهذيب اللغة للأزهري** (ت370هـ) وقد طبع بتحقيق عبد السلام هارون وآخرين في مطبعة المؤسسة العامة للتأليف والأنباء والنشر سنة 1964م وما بعدها، وقد نشرتُ فهرساً لمواده اللغوية في مجلة المورد العراقية سنة 1979م.

3 ـ **المحيط في اللغة للصاحب بن عباد** (ت358هـ) وقد حققه الشيخ محمد حسن آل ياسين، ونشرت ثلاثة أجزاء منه في العراق سنة 1975، 1978، 1981م.

4 ـ **البارع لأبي علي القالي** (ت356هـ) وقد طبع الباقي منه بتحقيق هاشم الطعان، ونشر في العراق سنة 1975م، ولنا استدراك على ملحقه لم ينشر بعد.

5 ـ **مختصر العين لأبي بكر الزبيدي** (ت379هـ) وقد حققته، ونشر الجزءان الأول والثاني منه في العراق سنة 1990 ـ 1993م.

6 ـ **المحكم لابن سيده** (ت458) وقد حققه مصطفى السقا وآخرون، وطبعت سبعة أجزاء منه في مطبعة البابي الحلبي بمصر سنة 1958م وما بعدها.

كان كتاب العين الأول في بابه في تاريخ الحضارة الإنسانية، معجماً ومنهجاً، وإذا كان مؤلفه قد سلم من النقد والتجريح فإن معجمه لم يسلم منهما، وعلى الرغم من أقوال الحاسدين والمتعصبين فيه، فإنهم جميعاً طاحوا به سلباً ونهباً ونقداً وتجريحاً دون خوف من الله، أو وازع من ضمير إلا أنه بقي شامخاً كالجبل الأشم، يحق لنا أن نباهي به الأمم؛ لأنه واحد من عجائب إرثنا الثقافي[4]. وقد اختلفت المواقف واختلطت في كتاب العين، وتداخلت الآراء

(4) ينظر أيضاً بحثنا في مجلة المجمع العلمي العراقي العدد الخاص بـ(المعجمية العربية) المرسوم بـ(منهج الخليل في دراسة الدلالة القرآنية عرض وتعقيب).

فيه، وغابت كثير من الحقائق في غياهب الزمن الممتد لأكثر من ألف وثلاثمائة عام، وكان للصراع الذي حدث بين المغرب والمشرق أثر كبير في طمس بعض الحقائق التي أحاطت بالكتاب، وكان من هذه المواقف التي تحتاج إلى إعادة نظر موقف أبي علي القالي منه.

وليس خافياً عليك ـ أعزّك الله ـ أثر إشعاع المشرق علىٰ المغرب عامة وعلىٰ الأندلس خاصة، ولعلك واجد صداه في أثر الجهود العلمية التي حفلت بها مكتبة الفردوس المفقود، شعراً ونثراً، ولغة، وفلسفة، وعلوماً صرفة[5] وعلىٰ الرغم من الدراسات الجادة التي تناولته، فإن الحديث عنه يبقىٰ متصلاً لا انقطاع له علىٰ مر العصور.

وإذا كانت الأجيال قد شهدت صراعاً بين القديم والحديث في جميع مسارب المعرفة واتجاهاتها، فإن صراعاً من نوع آخر تأجج أواره بين المشرق والأندلس بدأت جذوته في منتصف القرن الرابع أكثر عصور الحضارة العربية الإسلامية زهواً، وهو صراع ـ علىٰ الرغم من هناته ـ ترك تراثاً فكرياً كان وما زال، وسيبقىٰ من مفاخر الأمة التي تعتزّ بها أيما اعتزاز.

وليس خافياً عليك أيضاً أن الحركة العلمية التي شهدتها الأندلس هي امتداد للحركة العلمية في المشرق، حتىٰ إن الرحلة إليه كانت حلم أغلب علماء الأندلس، وكان لرائحة عبق الشرق في الأندلس تأثير السحر فيه[6] وقد لقي التراث المشرقي هناك رواجاً عجيباً، ولك في فهرسة ابن خير خير دليل علىٰ اهتمام الأندلس بتراث الشرق.

وكان التراث الشرقي بسبب قدسيته في نفوس الأندلسيين مبعث حساسية خاصة عند كثير من علمائهم، فتعقبوا كتباً مشرقية كثيرة بالنقد والقدح والشرح والاختصار، والتذييل والتأليف علىٰ منوالها، ولعله قد تحول إلىٰ عقد نفسية

---

(5) ينظر على سبيل المثال لا الحصر الحركة اللغوية في الأندلس، الشعر في عهد المرابطين والموحدين في الأندلس، تاريخ الأدب الأندلسي (إحسان عباس)، المعجم العربي بالأندلس، أبو علي القالي وأثره في الدراسات اللغوية والأدبية بالأندلس وغيرها كثير.

(6) أبو علي القالي وأثره في الدراسات اللغوية 108 ـ 113.

عند بعض العلماء، حتىٰ إن الباحث المنصف يستطيع أن يلمس هذه الحساسية وتلك العقد في جهود غير واحد من رموز الثقافة الأندلسية كالزبيدي والبطليوسي وابن سيده وغيرهم[7].

وكتاب العين كان له نصيب من حملات شنت عليه في المشرق والأندلس، وكانت أشرس الحملات حملة الأزهري التي قادها ليغطي علىٰ فعلته الشنعاء؛ إذ لص الكتاب من أوله إلىٰ آخره حتىٰ أصبح تهذيبه من أهم الكتب التي تساعد في تحقيق كتاب العين، وقد التفت إلىٰ موقفه غير واحد من الكتاب والباحثين[8]، وأشرت إليه في أكثر من دراسة[9] وشجعت تلميذي نعيم البدري علىٰ تعقبه في كل المواضع التي نقد بها مادة الكتاب، فبين خطله وأثبت تحامله، وكشف بالدليل القاطع أن مآخذه علىٰ كتاب العين مزاعم لا تقوم لها حجة علىٰ الإطلاق[10].

وقبل حملة الأزهري أو في أثنائها شن الزبيدي حملة في الأندلس ما زال صداها يتردد حتىٰ الآن، ولعل الدليل علىٰ بطلانها نقد السيوطي لكتاب الزبيدي استدراك الغلط الواقع في كتاب العين[11] وقد بنى حملته علىٰ مزاعم منها: رواية نسبها إلىٰ القالي عن أبي حاتم السجستاني (ت255هـ) أرىٰ أن القالي بريء منها.

وعلىٰ الرغم من أن ما بين يدي من أدلة قد لا تكون قاطعة إلا أنها قرائن ترجح ما استقرّ في نفسي، ولرب جولة في حياة القالي وعلاقاته ببعض شيوخه

(7) ينظر علىٰ سبيل المثال لا الحصر مختصر العين 1/ 65 ـ 66، المثلث للبطليوسي 297 ـ 299، مقدمة كتابي المحكم والمخصص.

(8) ينظر علىٰ سبيل المثال لا الحصر الخليل بن أحمد الفراهيدي أعماله ومنهجه، مشكلات في التأليف اللغوي في القرن الثاني الهجري، المعجم العربي بالأندلس، الدراسات اللغوية عند العرب إلىٰ نهاية القرن الثالث.

(9) محاولة جديدة في دراسة كتاب العين، علاقة مختصر العين بكتاب العين، وقد نشر في مجلة المجمع العلمي العراقي جـ1 م38، 39.

(10) كتاب العين في ضوء النقد اللغوي في القرن الرابع الهجري رسالة ماجستير مقدمة إلىٰ كلية الآداب جامعة بغداد بإشرافي 1993م.

(11) المزهر 1/ 86.

وأقرانه، وموقفهم من كتاب العين، وما دار حوله في المشرق والأندلس، وما حمله القالي معه من كتب في رحلته، وما ألفه في الأندلس يقرب لنا في النهاية موقف القالي من الكتاب.

المغامر الذي أحدث انقلاباً فكرياً في الفردوس المفقود:

ولد صاحبنا عام (288هـ) في مناز جرد المدينة التركية التي لم تعبأ برحيله عنها عام (303هـ) برفقة قافلة من أهل قالي قلا متجهاً إلىٰ بغداد، وقبل أن يدخلها توقف في مدينة الموصل ليتزود من زاد شيوخها، ثم انحدر إلىٰ مدينة الأحلام فدخلها سنة (305هـ)[12].

وعلىٰ الرغم من كل الكوارث التي حلت ببغداد في الفترة التي حل بها المنازي القالي أبو علي إسماعيل (305 ـ 328هـ) بقيت خلية علم ومعرفة لا تماثلها مدينة في الدنيا[13]. والسنوات التي قضاها في بغداد لم تهز وجدان المدينة إذ لم تعقد له حلقة في جامع، ولم يستطع مزاحمة من برز من أقرانه إلا أنه لزم سدنة المدرستين، واختصّ بابن دريد، ويوم مات سنة (321هـ) عافت نفس إسماعيل بغداد، ثم نكب أيضاً بشيخه نفطويه الذي مات بأجله سنة (323هـ).

فارق القالي بغداد سنة (328هـ) ولم يشعر برحيله أحد، إذ لم يعرف له كتاب أو رسالة في علم، ولم يعرف له تعليق علىٰ كتاب، أو شرح، أو نقد، أو اختصار، كما أن باباً لم تفتح له أثناء إقامته فيها.

وإذا كان قد دخل بغداد أول ما دخلها خفيف الحمل والعلم فقد فارقها واسع المعرفة مع قافلة من الجمال التي تنوء بما تحمل من الكتب التي رواها عن شيوخه، أو اشتراها، أو نسخها[14].

---

(12) طبقات الزبيدي 186، وانظر في سيرته وتحقيق سنة ولادته، أبو علي القالي وأثره في الدراسات اللغوية 27 ـ 123.

(13) ينظر في الكوارث التي حلت ببغداد منذ أن دخلها القالي وحتىٰ خروجه منها البارع 12 ـ 15.

(14) ينظر في الكتب التي نقلها القالي إلى الأندلس فهرسة ابن خير 327، 356، 375، 382، وغيرها كثير.

ولم يكن اختياره الأندلس اعتباطاً فقد تلفت يميناً وشمالاً فلم يجد له موطأ قدم في الحواضر الإسلامية القريبة من بغداد، وليس بعيداً أن يكون القالي قد سمع باهتمام الناصر وولي عهده الحكم بالعلم والعلماء عامة، وبالكتب خاصة، وكأن القالي وجد في شغفهما بالكتب طريقاً إلىٰ قلبيهما؛ لذا أوقر جماله بنفائس التراث المشرقي، ثم شدّ الرحال إلىٰ الأندلس، ولا أستبعد أن رسالة من القالي أو أحداً سبقه إلىٰ الناصر أو إلىٰ ابنه الحكم، فأوصل خبر الحمل الذي تنوء به جمال القالي، وليس خافياً عليك أن صاحب الهواية مأخوذ بهوايته.

استقبل أبو علي إسماعيل بن القاسم المنازي القالي البغدادي في الأندلس استقبالاً لم يحلم به[15] وما إن استقر به المقام في الزهراء حتىٰ تصدر سدة العلم فيها، وكان إقبال الطلاب علىٰ درسه إقبالاً منقطع النظير، وبدأ نشاطاً معرفياً جديداً في الأندلس؛ إذ تسابق علماء الأندلس قبل طلابها للأخذ عنه بسبب سعة روايته وتعدد طرقها، وقوة حافظته، ويبدو أن سنوات الدرس السابقة آتت أكلها في هذا الجو المشحون بالأمن والاهتمام والاعتزاز والإكرام.

وكان كتاب المقصور والممدود أول هدية يقدمها القالي للناصر، ثم كان البارع الذي لم يستطع القالي أن يقدمه إلىٰ الناصر أو للحكم بسبب المنية التي وافته قبل تمامه عام (356هـ).

وقد يكون لمؤلفات القالي أثر محمود في الدرس الأندلسي، لكن الذي فعل الأعاجيب وأحدث الانقلاب الفكري في الفردوس المفقود ما رواه من جهد مشرقي تلقاه الفكر الأندلسي بكل إقبال وترحاب، وهكذا أصبح عصر القالي عصراً فاصلاً بين قديم وحديث.

ويعود اهتمامي بموقف القالي من كتاب العين إلىٰ فترة طويلة؛ إذ وجدتني أسير في ركاب اتجاه كتاب العين منذ أكثر من عشرين سنة، فقد رأيتني قبل أن أشرع بتحقيق كتاب المثلث لابن السيد البطليوسي أفكر بمراجعة أحد معجماتنا

(15) أبو علي القالي وأثره في الدراسات اللغوية 121 ـ 137.

مراجعة فاحصة، وكان أن أهداني أخي الدكتور محسن مهدي كتاب تهذيب اللغة للأزهري، فعكفت علىٰ دراسته فهالني موقف الرجل من كتاب العين.

وفي سنة 1981م وجدتني وجهاً لوجه أمام كتاب العين، وبارع القالي، وتهذيب الأزهري، ومحيط الصاحب، ومحكم ابن سيده من جهة وبين مختصر العين من جهة أخرىٰ.

وشاء الله أن تكلف دار الشؤون الثقافية ببغداد أستاذي المرحوم مهدي المخزومي لمراجعة الجزء الثاني والثالث من المختصر ليقول كلمته في نشرهما.

وكان أن تباعدت وجهات نظرنا في مسائل تتعلق بهوامش التحقيق التي وازنت في كثير من المواضع بين المختصر ومطبوع العين، واستمرت مراجعة المخزومي للجزأين أكثر من سنة، وكانت بيننا جلسات أَعُدُّها خير ما كسبته من وراء تحقيق المختصر.

كان الشيخ عنيفاً قاسياً، وكان التلميذ ليناً هادئاً مصرّاً مطمئناً، وكان موقفه يعزّز مكانته في نفس شيخه يوماً بعد يوم، وكانت قسوته مثار حب غامر ملك نفس تلميذه، ولا سيما بعد أن وجد شيخه يقضي يومه في غرفة صغيرة بين الطعام والفراش والخليل، وكان التلميذ يقضي يومه أيضاً بين مشكلات الحياة ومشكلات كتاب الخليل.

وفجأة ذهب الشيخ إلىٰ جوار ربه وهو بين طلابه، فكانت نكبة تلميذه به لا تعدلها نكبة علمية، وهكذا كان الجزء الثاني من المختصر تذكار مودة قدمه التلميذ لشيخه.

ومن المسائل التي تباعدت فيها وجهات نظر الشيخ مع تلميذه، موقف القالي من كتاب العين؛ إذ كان يرىٰ ـ رحمه الله ـ أن القالي وراء حملة الزبيدي ومن جاء بعده، وكانت وجهة نظر التلميذ أن القالي بريء من هذه التهمة، وأن موقفه من الكتاب وصاحبه لا يختلف عن موقف شيخه ابن دريد فيه.

وقد وعدته ـ رحمه الله ـ أن أبطل هذه التهمة، وأن أدلل علىٰ أثر بارع القالي في مطبوع العين، وحينما فجعت بوفاة الشيخ عزفت نفسي عن الموضوع، ثم رأيت أن الوفاء يدعوني إلىٰ معاودة الكتابة فيه؛ ليكون تذكاراً

ووفاءً لجلسات علمية ما عكرتها الأنا الطائشة يوماً، وما أفسدت حباً، وقد زادتني تجلة واحتراماً للشيخ ـ رحمه الله ـ فإن وجدت ـ أطال الله في عمرك ـ فائدة في البحث فهي من حسنات تلك الأيام.

قلت لك ـ سيدي ـ: إن المواقف من كتاب العين قد اختلطت، واختلفت، وتداخلت، وعلينا أن نعرف هذه المواقف قبل دخول القالي الأندلس وأثرها فيه.

1 ـ روي عن إسحاق بن راهويه (ت38هـ) أن الخليل عمل من كتاب العين باب العين، وأحب الليث أن تنفق سوق الخليل فصنف الباقي من الكتاب، وهي راوية سبق أن ناقشتها وقلت: (من السهل أن نشك فيها ونرفضها إذا نظرنا إلىٰ سندها، إذ حكاها أبو عمر الزاهد عن فتىٰ رواها عن أبيه قدم من خراسان لكي يقرأ علىٰ الزاهد كتاب العين، ولا أدري كيف تكسد سوق الخليل، وهو إمام العربية، ويبدو أن الفتىٰ الخرساني أراد أن تنفق سوقه فحدث عن أبيه عن إسحاق بحديث أرىٰ أن إسحاق بن راهويه بريء منه، والفتىٰ الخرساني عند العسكري هو أبو الحسين النيسابوري[16] وقال العسكري بشأن هذا الخبر: (وحكىٰ لي أبو عمر بن عبد الواحد خبراً أنا أوجس منه، ولولا أنه ذكر في إسناده إسحاق بن راهويه ومحله من الصدق فيما يحكيه محل جليل لأمسكت عن ذكره . . . والله أعلم كيف صحة هذا الخبر)[17] وإذا كان العسكري يوجس من الزاهد فلا يعلم كيف صحة خبره، فمن الراجح أن يوجس منه القالي إن كان قد اطلع عليه أو سمعه، ومن الراجح أيضاً لو أنه اطلع عليه لنقله في آماليه أو نوادره أو في غيرهما من مؤلفاته، ولا سيما أنه من شيوخه[18].

وقد ذكر ابن النديم وتابعه ابن خلكان أن الزاهد ألف كتاباً سماه: (فائت العين)[19]. وعلىٰ الرغم من أن المصادر لا تشير إلىٰ اطلاع القالي عليه، فإن

---

(16) محاولة جديدة في دراسة كتاب العين 258.

(17) شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف 59، معجم الأدباء 17/ 44 ـ 45، المزهر 1/ 87.

(18) طبقات الزبيدي 187.

(19) الفهرست 83، وفيات الأعيان 4/ 330.

كتاباً بهذا لا يترك أثراً في نفس القالي الذي استدرك علىٰ كتاب العين ما استدرك في بارعه.

وفي اتجاه رواية الزاهد يذكر الأزهري أن الكتاب من تأليف الليث نسبه إلىٰ الخليل لينفق الكتاب باسمه[20]. ولا أدري ماذا سيجني الليث من فعلة كهذه، وكيف تطاوعه نفسه أن ينسب عملاً فريداً من نوعه إلىٰ غيره، وكيف يترك مثل هذا الخبر وقراً في نفس القالي الرجل الذي أحدث ما أحدث في الأندلس.

2 ـ ذكر العسكري (ت382هـ) أن النضر بن شميل (ت203هـ) شارك الليث في إكمال كتاب العين[21] وفي الاتجاه نفسه ذكر ابن خلكان (أن أكثر العارفين باللغة يقولون: إن كتاب العين في اللغة المنسوب إلىٰ الخليل بن أحمد ليس من تصنيفه، وإنما كان قد شرع فيه، ورتب أوائله وسماه بالعين، ثم مات فأكمله تلامذته النضر بن شميل ومن في طبقتهم، وهم مؤرج السدوسي، ونصر بن علي الجهضمي، وغيرهما)[22].

أما رواية العسكري فقد انتهىٰ د. رشيد العبيدي إلىٰ بطلانها بسبب ورود اسم الليث مشاركاً أيضاً في إكمال الكتاب، ورأىٰ أنها لو صحت لظهر اسم النضر في الكتاب كما ظهر اسم الليث[23] ولظهر اسم غيره ممن ذكروا في رواية ابن الخلكان.

والذين ذكرهم ابن خلكان وادعىٰ مشاركتهم في تأليف الكتاب وإكماله بسبب موت الخليل؛ يذكرهم ابن النديم (ت385هـ) ـ وهو الكتبي المعروف ـ مستدركين علىٰ الكتاب. قال: (وقد استدرك علىٰ الخليل جماعة من العلماء في كتاب العين خطأ، وتصحيفاً، وشيئاً ذكر أنه مهمل، وهو مستعمل، وشيئاً ذكر أنه مستعمل وهو مهمل؛ فمنهم أبو طالب المفضل بن سلمة، وعبد الله بن محمد الكرماني، وأبو بكر بن دريد، والجهضمي (ت187هـ)، والسدوسي

(20) تهذيب اللغة 1/ 28.

(21) شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف 57.

(22) وفيات الأعيان 2/ 246.

(23) مشكلات في التأليف اللغوي 184.

(ت195هـ)، والهنائي الدوسي، وقد انتصر له جماعة وخطأ بعضهم بعضاً[24].
وهكذا تلاحظ أن رواية ابن خلكان تنقصها الدقة، وتغيب عنها الموضوعية، أما الاستدراك، والفائت، والانتصارات، والتوسط، فكلها كتب رآها ابن النديم، وليست هي وحدها التي ذكرها، إنما ذكر كتاباً لأبي تراب بعنوان: الاستدراك علىٰ الخليل في المهمل والمستعمل، وقال عنه: نقض ما استدركه عليه جماعة[25] وذكر لابن المراغي أيضاً كتاباً بعنوان الاستدراك لما أغفله الخليل[26]، أما كتاب الكرماني فهو بعنوان ما أغفله الخليل في كتاب العين، وما ذكر أنه مهمل وهو مستعمل، وما هو مستعمل وقد أهمل[27]، وذكر أيضاً كتاباً لعلي بن الحسن الهنائي الدوسي ألفه (علىٰ مثال كتاب العين، وعلىٰ غير ترتيبه: هذا كتاب ألفته في غريب كلام العرب ولغاتها علىٰ عدد حروف الهجاء الثمانية والعشرين التي هي: ألف، با، تا، ثا، ثم علىٰ تلاوة الحروف[28]، ويبدو أنه أول معجم يؤلف علىٰ الترتيب الألف بائي في العربية.

والقالي لا يختلف عن الذين استدركوا علىٰ كتاب العين، فقد استدرك في بارعه علىٰ الخليل، ولكنه لم ينكر في كتابه مادة ذكرها الخليل، ولا أغفل نسبتها إلىٰ صاحبها، ولا أنكر نسبة الكتاب، ولا شك فيه، ثم إن جميع الروايات والكتب التي ذكرها ابن النديم أو غيره، لم يرد عنها أي خبر في مؤلفات القالي التي وصلت إلينا أو في الكتب التي رويت عنه، ولم يرد عنها أي خبر أيضاً بالأندلس في عصر القالي أو الذي يليه.

3 ـ ذكر ياقوت (ت626هـ) أن النضر سئل عن الكتاب فأنكره، (فقيل له: لعل الخليل ألفه بعدك، فقال: أو خرجت من البصرة حتىٰ دفنت الخليل)[29].

ناقش هذه الرواية تلميذنا نعيم البدري، واستبعدها من خلال ترجيح موت

(24) الفهرست 49.
(25) المصدر السابق 92.
(26) المصدر السابق 94.
(27) المصدر السابق 87.
(28) المصدر السابق 92.
(29) معجم الأدباء 6/ 227.

الخليل بخراسان[30]، وهي بعيدة في رأينا أيضاً؛ لأنها لم ترد في جميع المصادر التي جرحت نسبة كتاب العين في القرن الرابع خاصة، ولو صحت لهلل لها الزبيدي، وكبر لها الأزهري، ولذكرها العسكري، ولا أظن أن القالي قد اطلع عليها؛ لانفراد ياقوت بروايتها.

4 ـ ذكر ابن النديم أن النضر ألف كتاباً بعنوان المدخل إلىٰ كتاب العين[31]، وهي رواية تكاد تكون أقرب الروايات إلىٰ الصحة، فابن النديم كتبي يهمه رصد أسماء الكتب ومعرفة أصحابها، وهي رواية لا يشم منها موقف إنكار الكتاب، أو شك في نسبته، وربما كان الكتاب (شرحاً أو توضيحاً لما استغلق فهمه من الكتاب[32]، وعلىٰ هذا فإنها لا تدفع القالي إلىٰ إنكار نسبة الكتاب أو الشك فيه.

5 ـ ذكر السيوطي (ت911هـ) أن العلماء قد اعتنوا بكتاب العين، وقبله جهابذتهم، و(كان المبرد (ت285هـ) يرفع من قدره)[33] ولم أطلع علىٰ هذه الرواية عند غير السيوطي، ولا أظن أنها ـ إن صحت تترك في نفس القالي أثراً أو موقفاً يخالف موقف المبرد.

6 ـ وذكر السيوطي أيضاً عن ابن كيسان (ت299هـ) أنه قال: (سمعت من يذكر عن الخليل أنه قال: (لم أبدأ بالهمزة؛ لأنها يلحقها النقص والتغيير والحذف، ولا بالألف؛ لأنها لا تكون في ابتداء كلمة، ولا في اسم ولا في فعل إلا زائدة أو مبدلة، ولا بالهاء؛ لأنها مهموسة خفية لا صوت لها؛ فنزلت إلىٰ الحيز الثاني، وفيه العين والحاء، فوجدت العين أنصع الحرفين)[34]، وهي رواية تنسب الكتاب صراحة وتتحدث عن سبب تسميته، ولا تدفع القالي ـ إن كانت وصلت إليه ـ إلىٰ إنكار نسبة الكتاب، أو الشك فيه.

---

(30) كتاب العين في ضوء النقد اللغوي في القرن الرابع 6.

(31) الفهرست 58.

(32) كتاب العين في ضوء النقد اللغوي في القرن الرابع 6.

(33) المزهر 1/ 89.

(34) المصدر السابق 1/ 90.

7 ـ ذكر ابن النديم أن المفضل بن سلمة (ت300هـ) ألف كتاباً أسماه الرد علىٰ الخليل وإصلاح ما في كتاب العين من الغلط والمحال والتصحيف[35]، ويلاحظ علىٰ خبر ابن النديم:

أ ـ أن القالي لم يأخذ عن المفضل لأنه دخل بغداد بعد موته، كما أن أحداً ـ فيما أعلم ـ لم يذكر أن القالي أدخل إلىٰ الأندلس كتاباً من كتب المفضل، ثم إن اطلاع القالي علىٰ كتاب المفضل السابق الذكر لا يولد عنده موقفاً من الكتاب، كما أن المفضل ينقل مادة في غير كتابه هذا وينسبها للخليل، وهي موجودة في كتاب العين[36].

ب ـ أن ابن دريد ـ وهو أكثر شيوخ القالي تأثيراً به وأعمقهم أثراً فيه ـ قد قرأ عليه أبو علي بن مقلة، وابن حفص كتاب المفضل بن سلمة، فكان يقول: (صدق أبو طالب في شيء إذا مر به، وكذب أبو طالب في شيء آخر[37].

جـ ـ أن نفطويه (ت323هـ) شيخ القالي[38] ألف (كتاب الرد علىٰ المفضل في نقضه علىٰ الخليل)[39].

د ـ أن ابن درستويه (ت347هـ) شيخ القالي[40] ألف كتاباً في (الرد علىٰ المفضل بن سلمة فيما نسبه من الخلل إليه)[41].

هـ ـ أن أبا الطيب اللغوي (ت351هـ) ـ وهو من معاصري القالي ـ نظر في كتاب المفضل فقال: (رد أشياء أكثرها غير مردود، واختار في اللغة والنحو ومعاني القرآن اختيارات غيرها المختار)[42].

---

(35) الفهرست 90.

(36) ينظر كتاب العين في ضوء النقد اللغوي 6.

(37) الفهرست 67.

(38) الأمالي 2/ 305، 306 وغيرهما كثير.

(39) الفهرست 90.

(40) طبقات الزبيدي 187، وفيات الأعيان 1/ 226.

(41) المزهر 1/ 89.

(42) مراتب النحويين 97، ويلاحظ أن أحداً لم يذكر أن القالي أدخل كتاباً من هذه الكتب إلى الأندلس.

وكل الجهود السابقة توثق نسبة الكتاب للخليل في نفس القالي! إن كان قد اطلع عليها.

8 ـ موقف ثعلب (ت291هـ):

يلاحظ أن جميع الروايات التي نقلت عن ثعلب بشأن موقفه من كتاب العين وردت في كتاب يغلب على الظن أنها ألفت بعد رحيل القالي من بغداد، ولم ترد في أي كتب من كتب ثعلب التي وصلت إلينا، أو في كتب القالي التي ألفها، أو التي نقلها إلى الأندلس ووصلت إلينا، والروايات هي:

أ ـ روى أبو الطيب اللغوي عن ثعلب أن بعض العلماء شاركوا في حشو كتاب العين وأن الحشو لم يؤخذ عنهم رواية؛ إنما وجد بنقل الوراقين[43] والرواية تنقصها الحجة والدليل، ويظهر عليه التعصب، ولا أظن أن رجلاً بمنزلة القالي يأخذ بمثل هذا الكلام، ولو كان قد أخذ به لأخذ أيضاً برأي ثعلب في كتاب سيبويه[44].

ب ـ ذكر ياقوت رواية أخرى عن ثعلب أنه كان يرى أن الخليل ألف من كتاب العين كتاب العين، وأنّ قسم محمد الأنباري (ت304هـ) على أن الكتاب من تأليف الخليل كان بسبب خمسين ديناراً وعد بها الأنباري ثمناً للكتاب إن أقسم على أنه للخليل[45].

وتلاحظ أن الرواية وردت عند ياقوت، وكانت وفاته (626هـ)، وفي الرواية تشكيك بذمة الأنباري وديانته.

جـ ـ رواية عنه أيضاً يذكرها الأزهري في مقدمة التهذيب، وهي قول ثعلب عن الكتاب: (ذلك كتاب مليء غدد)[46]، وعلى الرغم من أن رواية الأزهري ليس فيها إنكار لنسبة الكتاب فإن القالي ـ في الغالب ـ لم يطلع على

(43) المصدر السابق، وانظر أيضاً المزهر 1/ 87.
(44) الفهرست 57.
(45) معجم الأدباء 6/ 198.
(46) تهذيب اللغة 1/ 28.

تهذيب الأزهري في حياته، كما أن الزبيدي نفسه لم يطلع علىٰ التهذيب أيضاً، وقد ناقش مزاعم الأزهري غير واحد من الباحثين فأبطلها[47].

وليس خافياً عليك أن موقف ثعلب من كتاب العين هو موقفه من كتاب سيبويه الذي قال فيه: (اجتمع علىٰ صنعة كتاب سيبويه اثنان وأربعون إنساناً منهم سيبويه، والأصول والمسائل للخليل)[48]، وعلىٰ هذا الأساس فإن وصول مثل هذه الأقوال إلىٰ سمع القالي، أو اطلاعه عليها لن توقر في نفسه؛ لأنه سيرفضها حملاً علىٰ التعصب بين المدرستين البصرية والكوفية.

9 ـ يذكر ابن المعتز رواية عن الكتاب تصلح أن تذكر في باب النوادر، وملخصها أن كتاب العين من تأليف الخليل، وقد خص الليث به، وبسبب زواج الليث من إحدىٰ الجواري أخرقت زوجه الكتاب؛ فطلب الكتاب ولم يصل إليه، فاستدرك نصف الكتاب من حافظته، وجمع علىٰ النصف الثاني علماء زمانه[49].

وهي رواية لا شك في أن القالي لا يأخذ بها حتىٰ لو كان قد اطلع عليها علىٰ الرغم من توثيقها نسبة الكتاب للخليل، وعلىٰ الرغم من إيحائها بوجود نسخ أخرىٰ منه لم يصل إليها الليث، وعلىٰ الرغم مما ورد فيها من أن الليث كان يحفظ نصف الكتاب، ولو اطلع عليها القالي لذكرها في أماليه، أو نوادره، والراجح أن القالي لم يطلع علىٰ طبقات ابن المعتز، ولو كان قد اطلع عليه لنقله إلىٰ الأندلس كما نقل شعره وترسيله وفصوله[50].

10 ـ وردت عن ابن دريد أكثر الشيوخ تأثيراً بالقالي ثلاث روايات هي:

أ ـ أن ابن دريد بين غلط المفضل وإصابته في كتابه الرد علىٰ الخليل وإصلاح ما في كتاب العين من الغلط والمحال والتصحيف، وقد جمع ردود ابن

---

(47) مشكلات في التأليف اللغوي 131 ـ 237، العين 1/ 21، كتاب العين في ضوء النقد اللغوي 90 ـ 97.

(48) الفهرست 57، وانظر أيضاً كتاب العين في ضوء النقد اللغوي 8.

(49) طبقات الشعراء 97 ـ 98.

(50) فهرسة ابن خير 404.

دريد بن حفص في كتاب سماه التوسط في نحو مئة ورقة[51] وهو من الكتب التي لم يرد خبر عنها فيما رواه القالي من كتب المشرق في الأندلس.

ب ـ ونقل ابن النديم رواية من خط أبي الفتح النحوي عن ابن دريد هي: (قال أبو بكر بن دريد: وقع بالبصرة كتاب العين سنة ثمان وأربعين ومئتين، قدم به وراق من خراسان، وكان في ثمانية وأربعين جزءاً، فباعه بخمسين ديناراً، وكنا نسمع بهذا الكتاب بخراسان في خزائن الطاهرية حتىٰ قدم به هذا الوراق)[52]. ويلاحظ أن الخبر يؤكد وجود الكتاب بخراسان، ويؤكد أيضاً وصول نسخة منه إلىٰ البصرة، وليس فيه إنكار أو شك في مادة، والرواية أيضاً لم تذكر في كتب ابن دريد التي وصلت إلينا، ولم يرد أي خبر بنقلها إلىٰ الأندلس عن طريق القالي أو عن طريق غيره، ولم ترد في المصادر الأندلسية التي اطلعت عليها.

جـ ـ ذكر ابن دريد في مقدمة كتاب الجمهرة (وقد ألف أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفرهودي ـ رضوان الله عليه ـ كتاب العين، فأتعب من تصدىٰ لغايته، وعنىٰ من سما إلي نهايته، فالمنصف بالغلب معترف، والمعاند متكلف، وكل من بعده تبع، أقرّ بذلك أم جحد)[53].

والقالي من رواة جمهرة ابن دريد، ويملك نسخة منها بخط ابن دريد[54]، وهو الذي أدخلها إلى الأندلس[55].

11 ـ ألف الخارزنجي (ت338هـ) استدراكاً علىٰ كتاب العين، والاستدراك ـ كما قلنا ـ لا يعني إنكار نسبة، ولو كان منكراً له لذكر إنكاره الأزهري في التهذيب الذي نقد استدراك الخارزنجي نقداً لاذعاً في مقدمة تهذيبه[56]، ولأشار إلىٰ موقف الخارزنجي الصاحب بن عباد الذي فرع كتاب الخارزنجي في

(51) الفهرست 67.
(52) الفهرست 67.
(53) الجمهرة 1/ 31.
(54) المزهر 1/95.
(55) فهرسة ابن خير 348 ـ 349.
(56) تهذيب اللغة 1/ 30.

محيطه[57]، وعلىٰ هذا، فإن الراجح أن استدراك الخارزنجي إن كان قد اطلع القالي عليه فإنه لا يدفعه إلىٰ إنكار نسبة الكتاب إلىٰ الخليل.

12 ـ ومن معاصري القالي في بغداد، ولعله من شيوخه الزجاجي (ت337هـ) ذكر السيوطي عن مدىٰ تأثر الزجاجي بكتاب العين بأنه (يكاد لا يوجد لأبي إسحاق الزجاجي حكاية في اللغة إلا من كتاب العين)[58].

13 ـ وابن درستويه (ت347هـ) ـ وهو من شيوخ القالي[59] ومن رواة كتاب العين[60] ـ له كتاب الرد علىٰ المفضل بن سلمة فيما نسبه من الخلل إليه[61] يسميه القفطي الانتصار لكتاب العين[62]، وابن درستويه ينقل في كتابه شرح الفصيح مادة ينسبها للخليل وهي في مطبوع العين[63].

ومما ينبغي الإشارة إليه أن ابن النديم يسمي كتاب ابن درستويه الرد علىٰ من نقل كتاب العين عن الخليل[64]، ولا بد من وقوع تحريف أو سقط أو خطأ في الكتاب؛ إذ ورد فيه قبل صفحة واحدة (له رد علىٰ المفضل بن سلمة وتبصر (كذا) كتاب العين[65].

14 ـ ذكر ابن خلكان أن حمزة بن الحسن الأصفهاني قال: (ومن تأسيس الخليل وبنائه كتاب العين)[66]، وعلىٰ الرغم من كون حمزة من أقران القالي إلا أنه لم يرد أي خبر عن لقاء تم بينه وبين حمزة، ولعله ألف كتابه التنبيه بعد رحيل القالي من بغداد.

---

(57) ينظر المحيط (زعك)، (صعف)، (فعص)، (سعب)، (مسع) وغيرها كثير.

(58) المزهر 1/ 89.

(59) طبقات الزبيدي 121، 187، وفيات الأعيان 1/ 226.

(60) الفهرست 48.

(61) المزهر 1/ 89.

(62) إنباه الرواة 2/ 113.

(63) ينظر المزهر 1/ 372، 2/ 70، وقارن بمطبوع العين 2/ 70، 8/ 91.

(64) الفهرست 69.

(65) المصدر السابق 68.

(66) وفيات الأعيان 2/ 245.

تلك جميع الروايات التي دارت حول كتاب العين في المشرق ـ علىٰ حد علمي ـ ونسبت لعلماء أدرك القالي بعضهم، وفاته إدراك الباقين، ولعلك تشاركني الرأي في أنها في مجموعها لا تدفع القالي إلىٰ إنكار نسبة الكتاب إلىٰ الخليل أو الشك في مادته، ولا سيما أن موقف شيوخه من الكتاب كان موقفاً إيجابياً.

دخل القالي الفردوس برجله اليمين، ونال فيه سعداً ما ناله أحد من العلماء قبله أو بعده، وتصدر في الزهراء حلقات العلم، وكانت أول هدية قدمها للناصر هي كتاب المقصور والممدود، ومما يؤسف عليه أن الكتاب لم ينشر حتىٰ الآن علىٰ الرغم من مرور عشرين سنة علىٰ تحقيقه[67]، وفي كتاب المقصور والممدود تظهر بعض النقول منسوبة إلىٰ (صاحب كتاب العين)، وهي نُقُول لم يطلع عليها أغلب المهتمين بكتاب العين، وخاصة الذين حمّلوا القالي موقفاً لم يقفه، ولم يقل به، ولا صدر عنه[68]، وأنت بنظرتك الفاحصة حينما تقرأ تلك النصوص لا تشم رائحة شك في مصدرها، أو نقد، أو تخطئة، أو جرح، أو موازنة، أو همز، أو لمز[69]، وكأن صاحب العين كصاحب الكتاب. وكأنه وصف بالإضافة إلىٰ أشهر ما يعرف به الرجل.

كما أن جواً من النقد أو الإنكار لنسبة الكتاب لم يكن معروفاً بالأندلس علىٰ الإطلاق في هذه الفترة.

وفي سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة كلف الناصر القالي بتأليف كتاب البارع[70]، ويبدو أن الناصر بإيحاء من القالي رغب في تأليف معجم يحمل

---

(67) حققه الدكتور أحمد عبد المجيد هريدي، وقدمه إلىٰ كلية الآداب ـ جامعة القاهرة ـ ونال به شهادة الماجستير.

(68) راجع رأي الدكتور حسين نصار في كتابه المعجم العربي 1/ 280 ـ 282، د. عبد اللّه درويش في كتابه المعاجم العربية 48 ـ 55، ورأي د .مهدي المحزومي، وإبراهيم السامرائي في العين 1/ 26، ود .رمضان عبد التواب في فصول في فقه العربية 267، ومحمود فهمي حجازي في علم اللغة العربية 99 ـ 100، ود .رشيد العبيدي في مشكلات في التأليف اللغوي 175 ـ 176.

(69) المقصور والممدود 108، 278، 282.

(70) إنباه الرواة 1/ 209.

اسمه، ويفوق ما ألف من معجمات في المشرق، ولعل مشاغل شغلت القالي عن البارع، إلا أن الناصر أعاد الطلب علىٰ القالي بعد عشر سنوات[71] فشمر ساعد الجد، وما هي إلا سنة وذهب الناصر إلىٰ جوار ربه، وخلفه ابنه الحكم الذي لم يكن أقل ولعاً بالعلم والعلماء من أبيه. ولعل انشغال القالي بتأليف البارع جره إلىٰ مراجعة نسخ كتاب العين التي تزخر بها مكتبة الحكم؛ فهو أهم مصادره منهجاً ومادة، ولعله وجد اختلافاً بينها[72]، وهو أمر نجده في جميع الكتب الخطية ذات النسخ المتعددة فنقابل بينها لإخراج نسخة نرىٰ أنها أقرب النسخ إلىٰ نسخة المؤلف؛ لذا كان أمر الحكم بتشكيل لجنة مؤلفة من القالي، ومحمد بن الحسين الفهري، ومحمد بن أبان اللخمي، وأخيه أحمد تراجع نسخ الكتاب لاستخراج نسخة محققة لا يرقىٰ الشك إليها[73]، ومما يثير الاستغراب استبعاد الزبيدي من هذه اللجنة، ولعل شيئاً وقر في نفس الزبيدي لم يظهر إلا بعد حين.

كملت مسودة كتاب البارع، وبدأ القالي بتبييضه، وفي شوال سنة خمس وخمسين وثلاثمائة كان قد أخرج منه كتاب الهمز، وكتاب الهاء، وكتاب العين، ثم اعتل في هذا الشهر[74]، ولعلها العلة التي أدت إلىٰ وفاته، فأخرج الباقي من الكتاب أبو بكر محمد بن الحسين الفهري، ومحمد بن معمر الجياني، وقد كانا وراقي أبي علي[75].

وأنت ـ حفظك الله ـ حينما تقرأ الباقي من كتاب البارع لا تعثر فيه علىٰ شك في نسبة المادة المنقولة من كتاب العين، فهي منسوبة فيه للخليل من أول

---

(71) المصدر السابق.

(72) جذوة المقتبس 47، وانظر أيضاً رأي الزبيدي في نسخة ثابت وابنه قاسم، ونسخة منذر بن سعيد، وقد آل أمر هاتين النسختين إلىٰ خزانة الحكم ـ في طبقات الزبيدي 284 ـ 295، ومقدمة استدراك الغلط الواقع في كتاب العين 142 ـ 143، وقد نشرت المقدمة في كتاب المعجم العربي بالأندلس.

(73) جذوة المقتبس 51.

(74) إنباه الرواة 1/ 209.

(75) التكملة 1/ 137.

الكتاب إلىٰ آخره، ولا تعثر فيه علىٰ ما كنت تعثر عليه في تهذيب الأزهري من همز ولمز، ونقد وتجريح، وستلاحظ أن القالي كان حريصاً علىٰ نسبة المادة اللغوية في كتابه إلىٰ الخليل، وستستنتج أيضاً حرصه علىٰ نسبة كتاب العين إلىٰ الخليل لا حباً بالخليل، وإنما ليبين براعته، فهو لا يستدرك علىٰ كتاب مشوه لايعرف صاحبه، وما قيمة الاستدراك وأين البراعة في الاستدراك علىٰ رجل غير معروف، إن المجد كل المجد في الاستدراك علىٰ الخليل الذي وضع منهجاً ينبغي لواضعه ألا تفوته شاردة ولا واردة، ولا سيما أنه إمام اللغة وعبقريها، وهكذا يكون البارع بارعاً.

بعد موت القالي تبدأ مرحلة أخرىٰ، إذ أراد الحكم أن يعرف مقدار الزيادة التي استدركها القالي علىٰ الخليل، فأمر الزبيدي أخص تلامذة القالي أن يقوم بهذه المهمة، فألف (المستدرك من الزيادة في كتاب البارع لأبي علي البغدادي علىٰ كتاب العين للخليل بن أحمد)[76]، وعلىٰ عادة الزبيدي لم يلتزم بأمر الخليفة، إنما قارن ووازن ورصد ونقد، وتستنتج من قراءتك لما يمكن قراءته من الباقي من كتاب المستدرك أن الزبيدي لم يكن فيه منكراً نسبة كتاب العين؛ لأن عنوان الكتاب لا يحتاج إلىٰ تعليق، وكذلك مادته، قال: (وغرضنا في كل باب... الزيادة التي استدركها إسماعيل من مستعمل كلام العرب، وأهملها الخليل فلم يذكرها، فلزمنا ألا نخالف ما عقدناه)[77] وجاء فيه أيضاً (قال محمد: ذكر الخليل هذا الباب مجملاً، وذكر إسماعيل ما فيه في أبواب متفرقة فضممنا ما جاء به من الزيادة في هذا الكتاب مجملاً علىٰ ما جاء به الخليل؛ إذ قد ذكرنا في صدر هذا الكتاب إنما نجري ما نذكره علىٰ ترتيب صاحب العين)[78]، وقال: (لم يذكر الخليل ولا إسماعيل لهذا مقلوباً)[79]، وقال: (قال

(76) فهرسة ابن خير 350.

(77) المستدرك 37.

(78) المستدرك 40 ومنه نسخة مصورة في خزانتنا صورها لي الدكتور عبد العالي الودغيري عن نسخته.

(79) المصدر السابق و40.

محمد: استعمل الخليل هذا فقال: الحثحثة صوت... اللهاة، وأغفله إسماعيل)[80]، وأنت تلحظ أن قوله: (صاحب العين) في النص السابق وفي نصوص أخرىٰ غيره[81] لا يشم منها إنكار أو شك في نسبة الكتاب ومادته.

ثم يؤمر الزبيدي باختصار كتاب العين، وهنا تظهر عقدة المشرف، فبعد وفاة القالي خلا الجو لتلميذه الأندلسي الذي أراد منزلة لا تقل عن منزلة شيخه المشرقي، وإذا كان الشيخ قد ألف البارع، ولم تكن له فيه شخصية متميزة، فإن الزبيدي يستطيع أن يتجاوز شيخه، وأن تتكون له شخصية متميزة بالاعتراض علىٰ كتاب العين نسبة ومادة، فيأتي بكتاب لا شك في مادته ولا خلل في منهجه[82] علىٰ الرغم من أن أمر الخليفة ينحصر بأخذ عيون الكتاب وأن (يلخص لفظه، ويحذف حشوه، وتسقط فضول الكلام المتكررة فيه)[83].

فحقق بفعلته ما أراد إذا استنكر بعض العلماء موقفه من الكتاب[84]، فألف كتاب استدراك الغلط الواقع في كتاب العين ـ الذي اطلع عليه السيوطي ورده[85] ـ وقد أورد فيه رواية عن القالي حكاها عن السجستاني وهي (حدثنا إسماعيل بن القاسم البغدادي ـ وهو أبو علي القالي ـ قال: لما ورد كتاب العين من بلد خراسان في زمن أبي حاتم أنكره أبو حاتم وأصحابه أشد الإنكار، ودفعه أبلغ دفع، وكيف لا ينكره أبو حاتم علىٰ أن يكون بريئاً من الخلل سليماً من الزلل، وقد غبر أصحاب الخليل بعد مدة طويلة لا يعرفون هذا الكتاب ولا يسمعون به...)[86].

---

(80) المصدر السابق و38.

(81) انظر نصوصاً أخرىٰ ذكرها الودغيري في كتابه أبو علي القالي وأثره في الدراسات اللغوية 306 ـ 309.

(82) مختصر العين 1/ 65.

(83) المصدر السابق.

(84) مقدمة استدراك الغلط الواقع في كتاب العين 141 ـ 142 المزهر 1/ 79.

(85) المزهر 1/ 86.

(86) المزهر 1/ 83، المعجم العربي بالأندلس 18، وينظر نص الرواية في مقدمة استدراك الواقع في كتاب العين 143.

نقل هذه الرواية السيوطي عن الاستدراك[87]، وبنىٰ عليها بعض المحدثين موقفاً أرىٰ أن القالي بريء منه، ومن الرواية التي ذكرها الزبيدي، وقبل أن أذكر أسبابي التي لا أظنها خافية عليك الآن أشير إلىٰ أن هاشم الطعان ذكر في مقدمة البارع أن القالي لم يكن مطمئناً (إلىٰ صحة نسبة العين إلىٰ الخليل. . . علىٰ أنه بعد المقابلة التي أجراها اقتنع بصحة نسبة الكتاب[88]، وذكر صديقنا عبد العلي الودغيري (أن القالي لم يكن له رأي معروف حول كتاب العين[89]، ورأىٰ أن النص الذي رواه الزبيدي عن القالي ينحصر بقوله: (لما ورد كتاب العين من بلد خراسان في زمن أبي حاتم أنكره أبو حاتم وأصحابه أشد الإنكار، ودفعه أبلغ دفع)[90]. أما صديقنا د. رشيد العبيدي فقد وافق هاشم الطعان فيما ذهب إليه[91].

من كل ما تقدم استنتج الآتي:

1 ـ أن أمر الشك في نسبة كتاب العين لم يكن شائعاً بالأندلس في حياة القالي أو قبل وصوله إلىٰ الأندلس.

2 ـ ولعل من أدلة عدم شيوعه أن محمد بن أبان بن السيد اللخمي (ت354هـ) تلميذ القالي وأحد أعضاء اللجنة التي شكلها الحكم لمراجعة كتاب العين ينسب المادة التي ينقلها في كتابه (السماء والعالم) من كتاب العين إلىٰ الخليل[92].

3 ـ يلاحظ أن الروايات التي دارت حول الكتاب في المشرق، ولا سيما ما ورد منها من شيوخ القالي لا تدفعه إلىٰ إنكار نسبة الكتاب أو الشك فيه.

4 ـ أن جميع ما رواه القالي من كتب عن السجستاني كانت من طريق ابن

---

(87) المزهر 1/ 83.

(88) البارع 65.

(89) أبو علي القالي وأثره في الدراسات اللغوية 299.

(90) المصدر السابق.

(91) مشكلات في التأليف اللغوي 176.

(92) السماء والعالم و3، 4، 5 وغيرها كثير، والجزء الأول منه معد للنشر بتحقيق عبد العالي الودغيري وصلاح الفرطوسي.

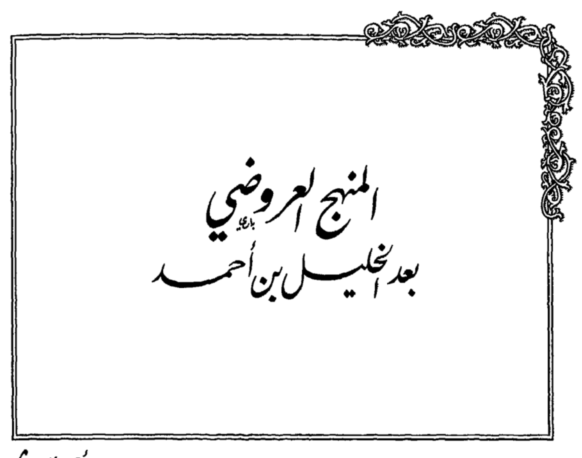
دريد، ولم يذكر ابن خير أو غيره كتاباً رواه القالي عن السجستاني من غير طريق ابن دريد[93]، ولم يرد رأي السجستاني في العين عند غير الزبيدي، ولو كان له رأي لعرفه المشارقة قبل الزبيدي.

5 ـ أن ابن دريد ما شك في نسبة الكتاب، ولا تردد في نسبة مادته إلىٰ الخليل، وقد أوضحنا موقفه من الكتاب.

6 ـ لو كان رأي القالي في الكتاب مخالفاً لرأي شيوخه فيه لكان من باب أولىٰ أن ينكره، أو ينقد مادته في بارعه؛ إلا أن شيئاً من هذا لم يحدث.

من كل ما تقدم فإن الطعن وارد في رواية الزبيدي، وليس بعيداً أن تكون من تأليفه، وأن السجستاني بريء منها براءة القالي. والله أعلم بالصواب.

(93) فهرست ابن خير 261، 284.



المنهج العروضي بعد الخليل بن أحمد

د. صلاح أحمد الدويش
كلية التربية - جامعة الفاتح

لفت نظري ظاهرة التكرار يوم وقفت على بعض مؤلفات العروض عند علمائنا القدامى، ولمّا تهيّأ لي الوقوف على أكثر من ذلك فيما بعد، إذا بي أجد أكثر تلك المؤلفات قد أورثت جموداً وتقليداً! فكان التكرار سمة فيها بارزة.

لذلك جعلت موضوع هذا البحث يتركز في النظر في مناهج العروض بعد الخليل بن أحمد، للوقوف على ما يتيسر لي معرفته من هذه المناهج فأحاول معرفة طبيعتها من حيث الأصالة والتقليد، ثم أتناول تلك الظاهرة بالتحليل والتعليل ساعياً لملامسة مسبباتها ونتائجها.

وكان هدفي الثاني من هذا البحث أن يقوى عملاً مثيراً لجدل ونقاش لدى من يهتمون بالنظر في هذا العلم، فإن تمّ له تلك الغاية فذلك حسبي.

تتفق المصادر على أن علم العروض نشأ علماً متكاملاً منذ القرن الثاني الهجري، على يد الخليل بن أحمد الفراهيدي، ولم يضف إليه شيئاً ذا بال إلاّ مستدرك الأخفش (سعيد بن مسعدة) الذي لم يكن الخليل يجهله[1]، فاستطاع العروض منذ ذلك الحين أن يحقق غايته فيستوي معياراً لضبط أوزان الشعر العربي يعرّف بما جاء منها صحيحاً جارياً على سنن العرب، وما خالف ذلك المنهاج. إلاً أن ذلك النضج الذي بلغ إليه العروض ـ منذ عصر نشأته ـ لم يغلق منافذ القول ويوصد مسارب البحث والنظر لدى العلماء والباحثين؛ فقد تنبهوا إلى أن فيه للقول مجالاً، وللبحث متسعاً. فهذا هو السكاكي يقول[2]: «ثمَّ إذا أمدتك استقامة طبع، وخدمتك أنواع أخر، اطلعت على أن هذا النوع أعني علم العروض نوع إذا أنت رددته إلى الاختصار اختلف وإذا أنت حاولت الإطناب فيه امتد وكاد ألا يقف عند غاية، لقبوله من التصرف فيه نقصاناً وزيادة ما شاء الطبع المستقيم».

وإن رمنا تعليل هذه الخاصية في علم العروض ـ أي تكامله على هذا الوضع المختصر وتقبله ـ مع ذلك ـ لأن يمتد فيه مجال البحث والنظر ـ فإنَّ ذلك يرجع ـ في تقديري ـ لمصادر العروض ومؤثراته من جهة، وللصلة الوثيقة لهذا العلم بمجال النقد والإبداع الشعري من جهة أخرى.

وليس هدفنا هنا تناول مصادر العروض بالبحث والاستقصاء؛ فذلك مقام حقيق ببحث مستقل؛ إذ النظر فيه ينتهي إلى نشأة هذا العلم، بل نشأة مادته من أوزانه، وذلك مجال ما زال حقلاً غفلاً على ما كتب فيه من أبحاث[3]، فحسبنا إذن ما كان منها بيناً غير مفتقر لدليل أو ما تناولته بعض نصوص القدماء فنجتزىء من ذلك ما يدعم فكرتنا.

---

(1) محمد بن أبي بكر الدماميني، العيون الغامزة على خبايا الرامزة، الطبعة الأولى، المطبعة الخيرية 1323هـ، ص62.

(2) سراج الدين يوسف بن أبي بكر (السكاكي)، مفتاح العلوم، المطبعة الميمنية 1313هـ، ص296.

(3) من أهم ما وقع في نظري مما كتب في هذا المجال بحث للدكتور عبد المجيد عابدي (رحمه الله) نشره في مجلة كلية الآداب التي تصدرها جامعة أمدرمان الإسلامية، العدد الثالث 1962.

وأول تلك المصادر كان الشعر العربي الفصيح المسموع عن العرب الأقحاح، فإن طرائقهم في بناء أوزانه كانت تمثل مصدراً خصباً أمدَّ العروض بمعظم[4] مادته التي انتهت إلينا، فعليها بُني العروض واستخرج ما فيها من قواعد وأحكام، كما أصبحت فيما بعد أصلاً للقياس في العروض. وبما أن الشعر العربي قد ضاع أكثره كما يقول أبو عمرو بن العلاء[5]، وبما أنه اعتمد على الرواية حتى بلغ عصر التدوين، فلا بدَّ أن يتسع فيه المجال للاستقراء والقياس، وذلك أمر كائن في العروض فلا يخلو بحر من بحوره من أوزان مستدركه. كما أن الخلاف قائم بين علماء العروض فيما يقاس ويستدرك وغير ذلك من مسائل العلم وقضاياه وقد أحصى الدماميني وغيره من علماء الشروح والحواشي العروضية من ذلك شيئاً كثيراً. وسيظل الشعر العربي مصدراً خصباً للدراسات العروضية باعتباره ظاهرة من ظواهر الإبداع الفني تتسم بثراء وتنوُّع في ضروب القول وأفانين النظم.

وأفاد العروض كذلك من علمي النحو والصرف وسيتضح لنا بعد قليل تلك الصلة، كما سيتضح تأثر العروض بمناهج اللغويين والنحاة التي استخدموها في حركة جمع اللغة وتدوينها، ووضع أسس النحو واستنباط قواعده.

ويذكر الجاحظ مصدراً آخر أفاد منه علم العروض؛ ذلك هو علم الموسيقى حيث يقول[6]: «كتاب العروض من كتاب الموسيقى». وينسب ياقوت الحموي للخليل بن أحمد معرفة بهذا العلم ـ أي الموسيقى ـ ويذكر أنه وضع فيه كتابين هما كتاب «الإيقاع» وكتاب «النغم»، ويرى أن معرفته بالموسيقى أعانته في وضع علم العروض[7].

---

(4) لأن من بحور العروض ما هو موضع إنكار وخلاف بين العلماء مثل المضارع والمجتثّ.

(5) محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، شرح محمود محمد شاكر، مطبعة المدني القاهرة جـ1، ص25.

(6) رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة 1384 ـ 1965 جـ2، ص161.

(7) معجم الأدباء، طبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، دون تاريخ، مادة الخليل.

ويتناول حازم القرطاجني هذه الصلة بين العروض والموسيقى ـ خلال حديثه عن منهجه في العروض ـ جاعلاً التأثير في العروض صادراً عن أكثر من علم من العلوم الفلسفية مما سماه: «العلم الكلي»، وذلك في معرض ذكره علماء العروض قائلاً[8]: «إنّ صناعتهم موقوفة على معرفة جهات التناسب في تأليف بعض المسموعات إلى بعض ووضع بعضها ناحية لبعض أو موازية لها في الرتبة.

ومعرفة طرق التناسب في المسموعات والمفهومات لا يوصل إليها بشيء من علوم اللسان إلاّ بالعلم الكلي في ذلك وهو علم البلاغة الذي تندرج تحت تفاصيل كلياته ضروب التناسب والوضع، فيعرف حال ما خفيت به طرق الامتيازات من ذلك مجال ما وضحت فيه طرق الاعتبار، وتوجد طرقهم في جميع ذلك تترامى إلى جهة واحدة من اعتماد ما يلائم واجتناب ما ينافر» ويستطرد ليفسّر ما يعنيه بقوله «العلم الكلي» فيرى أنه العلم «الذي لا تتبين أصول علوم اللسان الجزئية ومبادئه إلاّ فيه، ولكون علم اللسان الكلي منشأ على أصول منطقية وآراء فلسفية موسيقية وغير ذلك»[9]. ويكشف عن اعتماده على هذا العلم الكلي في دراسته العروضية قائلاً[10]: «يجب ألاّ يقبل شيء يخالف ما قلنا لأنا وضعنا هذه القوانين[11] بحسب ما شهدت به أصول علوم جليلة بها يتميز الصريح المحض من الزائف البهرج في كل مذهب من مذاهب اللسان ومأخذ من مآخذ البيان». ولا يهمل حازم قيمة العلوم الجزئية، ولذلك يميل إلى كتب العروضيين، لمعرفة قوانين العروض وقواعده لأن صناعته ـ بحسب رأيه ـ «لا يليق بها أن تخرج إلى محض صناعات اللسان الجزئية وأن تستقصى فيها تفاصيل

---

(8) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، طبعة دار المغرب الإسلامي، الطبعة الثالثة 1986، ص226.

(9) المصدر السابق، ص244.

(10) المصدر السابق، ص259.

(11) تناولت آراء حازم العروضية في بحث مستقل بعنوان «التفكير العروضي عند حازم القرطاجني» لم ينشر.

تلك الصناعات»[12]. ويقول[13]: «إنما نتكلم من ذلك في ما له علاقة بصناعة البلاغة أو في ما عسى المتكلم في هذه الصناعة أن يستطرد إليه من ذلك، وأكثر ما يتكلم البليغ أيضاً من ذلك في قوانين كلية يمكن أن تستنبط منها أشياء في صناعات اللسان الجزئية، ولذلك كلما ذكر ما وقع من تغيير تغيير في عروض عروض وضرب ضرب من وزن وزن لصاحب صناعة العروض فليتصفح هناك».

يتضح مما ذكر أننا بإزاء منهجين لدراسة العروض: **أحدهما**: منهج تاريخي لغوي، ذلك هو الذي يعتمد الاستقراء والقياس لبيان الأسس والأحكام، **وثانيهما**: منهج وصفي تكشف عنه آراء حازم القرطاجني.

وللمنهج التاريخي أهمية كبيرة في علم العروض؛ إذ هو الذي يعنى بوضع ونقل القواعد والأحكام العروضية، ونقل ما يستدرك من أوزان، وما يكون من خلافات بين العلماء في هذا المضمار، ومن ثمَّ استطعنا من خلاله أن نصل إلى كثير من آراء الخليل العروضية، وهي التي لم تصلنا في سفر ينسب إليه، وبفضله كذلك وقفنا على كثير من آراء معاصريه ومن جاء بعدهم من علماء العروض.

أما المنهج الوصفي في العروض فيعتبر ـ في تقديري ـ مكملاً للمنهج التاريخي، بل لا يمكن له أن يستغني عنه. وإذ اتضح لنا صحة المنهج التاريخي في النقل الموثق عن السلف للأصول والآراء العروضية، فإن المنهج الوصفي هو الذي يعنى بتحليل تلك الأصول والظواهر العروضية ونقدها في ضوء المقارنة بالعلوم الأخرى ذات القربى، كعلم الموسيقى وعلم الأصوات، وغيرهما من العلوم الفلسفية الأخرى، مما أطلق عليه حازم القرطاجني اسم «العلم الكلي». فيفيد في تبصيرنا بحقيقة الإيقاع الشعري كما يمكِّن ـ بصفة عامة ـ من نقل العروض من «علم معياري يضبط القواعد ويعنى ببيان الصواب والخطأ إلى علم وصفي يسجل الظواهر العامة، والاختلافات الجزئية من الناحية الوزنية في كل شعر تلقته الأمة العربية بنوع من القبول؛ وبذلك يستحيل أداة

(12) المصدر السابق، ص244.

(13) المصدر السابق، ص244 ـ 245.

فعالة من أدوات الدراسة الأدبية، وثيقة الصلة بأصول النقد من ناحية، وبتاريخ الأدب من ناحية أخرى. فيعين على بيان التطور الفني في الشعر العربي على مدى العصور، كما يعين على بيان الخصائص المميزة للاتجاهات أو «المدارس» أو لأفراد الشعراء»[14].

علينا الآن الكشف عن طبيعة المنهج أو المناهج التي اتبعها القدماء في دراساتهم في العروض، ونقدها وتحليلها لمعرفة أثرها في العروض، وذلك بعد ما تبين لنا أهمية المنهج الوصفي وعظيم خطره في تطور الدرس العروضي وفي مجال الدراسة الأدبية بصفة عامة.

وإذ تبيَّن أن الكشف عن الإيقاع الشعري والربط بين العروض والنقد هما أسمى غايات المنهج الوصفي في العروض، فإنّ من الباحثين المحدثين من أنكر على العروضيين القدامى اهتمامهم بدراسة الإيقاع الشعري؛ يقول الدكتور إبراهيم أنيس[15]: «أمّا هذا الإيقاع الذي لم يدرس حتى الآن دراسة كافية، ولم يشر إليه أهل العروض، ففي رأيي أنه العنصر الموسيقي الهام الذي يفرق بين توالي المقاطع حين يراد بها أن تكون نظماً، وتواليها حين تكون في النثر»، ويرى الدكتور شكري عياد أن «هذا الإيقاع ـ ظل ـ مفهوماً غريباً حتى الآن في دراسة العروض»[16]، وكتب الدكتور كمال أبو ديب كتاباً في العروض سماه: (في البنية الإيقاعية للشعر العربي ـ فهو بديل جذري لعروض الخليل)، كشف فيه عن رأيه القاضي بعدم وجود دراسات وصفية تحليلية في العروض العربي لدى القدماء تستعين بعلم الموسيقى أو علم الأصوات، ولذلك فهو يرى أن كتابه يقوم بديلاً جذرياً لعروض الخليل[17]. وفي تقديري أن مهمة الكشف عن

---

(14) شكري محمد عياد، موسيقى الشعر العربي (مشروع دراسة علمية)، دار المعرفة، الطبعة الثانية نوفمبر 1978، ص5.

(15) موسيقى الشعر، مكتبة الأنجلو المصرية، 1981، ص329.

(16) موسيقى الشعر العربي، ص26.

(17) تناولت بعض آراء الدكتور كمال أبو ديب مما يتصل ببحري الطويل والمديد بالنقد المفصل في بحث مستقل، وأعتزم تعميم الدراسة لكتابه كاملاً إن شاء الله.

مناهج القدماء في العروض، والحكم عليه ليس أمراً يسيراً ما دامت هناك كتب كثيرة مجهولة، وآراء وخلافات عديدة لم تصل إلينا؛ فهذا ابن رشيق يقول[18]: «وللناس في ذلك ـ أي علم العروض ـ كتب مشهورة، وتواليف مفردة، وبينهم فيه اختلاف». كما أن لابن طباطبا العلوي كتاباً في العروض يذكر ياقوت الحموي أنه: «لم يسبق إلى مثله»[19]. أما ابن شرف القيرواني فقد «ألف كتاباً في العروض كشف فيه عن دقائق لم يسبق إليها العروضيون»[20]، ويذكر أبو الحسن بن بسام «أن للشاعر ابن الحداد القيسي كتاباً في العروض مشهوراً معروفاً مزج فيه بين الأنحاء الموسيقية والآراء الخليلية، وردَّ فيه على السرقسطي المنبوذ بالحمار»[21]. وللسرقسطي ـ المذكور ـ نظرٌ متفردٌ في علم العروض فهو مثلاً ـ كما يذكر ابن رشيق[22] ـ يقسم السبب إلى متصل ومنفصل، فإذا أخذنا الكلمة «لمن» نجد أن اللام وحدها تمثل عنده سبباً متصلاً و«من» تمثل سبباً منفصلاً.

إذن فهذه الأسطر السابقة تكشف لنا عن مؤلفات في العروض لم تصل إلينا بعدُ، تتميز بأصالة وطرافة نستطيع أن نخرج منها بالحقائق التالية:

ـ اهتمّ القدماء بوضع تآليف مفردة في العروض، وقد اتصفت تلك المؤلفات المفردة باختلاف في المناهج وفي الأحكام والآراء بما يمكّن من إغناء هذا الدرس العروضي.

ـ انتهجت بعض المؤلفات الدراسة الوصفية في العروض التي تدرس

---

(18) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، الطبعة الرابعة 1972، جـ1، ص135.

(19) معجم الأدباء، جـ17، ص144.

(20) انظر: المطرب من أشعار أهل المغرب، لابن دحية الكلبي، تحقيق إبراهيم الأبياري وآخرين، القاهرة 1954، ص73.

(21) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1361هـ ـ 1942م القسم الأول، المجلد الثاني، ص1 ـ 2.

(22) العمدة، جـ1، ص138.

العروض في ضوء المقارنة بعلم الموسيقى على أساس من المزج بين الأنحاء الموسيقية والآراء الخليلية.

ـ يمثل بعض هذه المؤلفات بداية لدراسة العروض على أساس من علم الأصوات؛ فطريقة السرقسطي شبيهة بطريقة المقاطع العروضية الصوتية عند من درسوا العروض على أساس من علم الأصوات من الباحثين المحدثين.

ـ نلاحظ أن هذه المؤلفات ذات المنهج الوصفي والمقارن بعلم الموسيقى أو الأصوات تنسب لعلماء أندلسيين، فإذا أضفنا إليها دراسة حازم القرطاجني في كتابه: «منهاج البلغاء وسراج الأدباء»، وهي دراسة عروضية في ضوء علم الموسيقى، نصبح ـ في تقديري ـ بإزاء مدرسة مغربية متميزة في علم العروض.

وبالإضافة إلى ما فعله الزمن بالمؤلفات العروضية يمكن أن نشير هنا إلى أن ما بين أيدينا من أمهات كتب تاريخ الأدب، التي عنيت بعلم العروض تهتم بالإشارة والتلميح للآراء العروضية عند القدامى أكثر من اهتمامها بالوصف والتفضيل لتلك الآراء؛ فهذا هو ابن رشيق يقول[23]: «ذكر أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاج اختلاف الناس في ألقاب الشعر؛ فحكى عن الخليل شيئاً أخذت به اختصاراً، وتقليداً، لأنه أوَّل من وضع علمه العروض وفتحه للناس، وغادرت ما سوى ذلك من قول أبي إسحاق الزجاج وغيره لا على أن فيه تقصيراً» ويعتذر ابن رشيق عن عدم ذكره الاختلافات والآراء في العروض ـ مضيفاً إلى رغبته في الاختصار وتقليد سابقيه في الاعتماد على الخليل ـ قوله[24]: «وليس كتابي هذا بمحتمل شرح ذلك، ولا هو من شرطه؛ فراراً من التكرار والتطويل، ولكنّي أذكر نُتَفاً يحتاج إليها، ويكتفي بها من نظر من المتعلمين في هذا الكتاب إن شاء الله».

إذن لا نستبعد ـ بعد الذي ذكرناه ـ أن ينفحنا التراث يوماً بمؤلفات أو آراء في العروض، تكشف لنا عن تطور مناهج البحث والتحليل في تراثنا العروضي.

---

(23) المصدر السابق، جـ1، ص136.

(24) المصدر السابق، جـ1، ص135.

أما ما بين أيدينا من مؤلفات في العروض فإنها - حسب علمي - تمثل - باستثناء منهاج البلغاء وسراج الأدباء، لحازم القرطاجني - ذلك المنهج اللغوي التأريخي الذي اتبعه علماء اللغة منذ القرن الثامن الهجري؛ فهي تعنى بنقل الأصول والقواعد العروضية ومصدرها - في أغلب الأحيان - بذات النسق المعروف عند الخليل، ونفس الأعاريض والأضربة والشواهد المنقولة عنه، وقد ألمح لنا ابن رشيق قبل قليل أنه منهج تقليدي عند المتأخرين أريد به الاختصار لتلبية حاجة المتعلمين. ومن يرجع إلى أمهات كتب العروض يلاحظ أول ما يلاحظ هذه الظاهرة أو قل ذلك المنهج التعليمي بمعطياته المتّسمة بالتكرار بقدر كبير؛ فتلك صفة المنهج عند الزمخشري(25)، والتبريزي(26)، وابن عبد الملك الشتنزيتي(27)، وابن عبد ربه(28)، وكذلك عند المتأخرين من أمثال؛ الدماميني(29) والدمنهوري(30)، والصبان(31)، وأبي زكرياء الأنصاري(32) وغيرهم. وإن ما بينها من اختلاف لا يتجاوز حدود المنهج اللغوي الذي اتبعوه؛ فقد خالف بعضهم في إنكار بعض البحور وخالف البعض بإنكار بعض الأضرب، أو بعض أنواع الزحافات وخاصة الزحاف المزدوج(33)، كما خالف آخرون بإنكار الدوائر العروضية ورفضوا أن تكون أصلاً للبحور الستة عشر(34). ولعل الجوهري (إسماعيل بن حماد) كان أشهر من خالف في بناء الأوزان، كما

---

(25) له كتاب: القسطاس المستقيم اطلعت عليه مخطوطة في الهيئة المصرية العامة للكتاب تحت رقم عروض 60.

(26) الكافي في العروض والقوافي، تحقيق الحسامي حسن عبد الله طبعة دار الكتاب العربي 1969م.

(27) المعيار في أوزان الأشعار تحقيق محمد رضوان الداية، 1961م.

(28) العقد الفريد، الطبعة الأولى، دون تاريخ جـ3 «كتاب الجوهرة الثانية، أعاريض الشعر وعلل القوافي».

(29) المصدر السابق.

(30) المختصر الشافي على متن الكافي، مطبعة محمد علي صبيح، مصر 1376هـ - 1956م.

(31) شرح الصّبان على منظومته في العروض، دون تاريخ ومكان الطبع.

(32) فتح ربّ البرية بشرح القصيدة الخزرجية، نشر بهامش كتاب (العيون الغامزة) للدماميني.

(33) راجع الدماميني، العيون الغامزة على خبايا الرامزة، ص6 وما بعدها.

(34) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص232.

يتضح من آرائه التي نقلها ابن رشيق[35]، أما الأخفش (سعيد بن مسعدة) فقد كان واسع الاستقراء لأشعار العرب، ومن ثم فقد كان كثير الاستدراك في العروض، والاستنباط في قواعده، وقد دعاه ذلك لأن يخالف الخليل في بعض الأحكام[36]. إذن الاستقراء والقياس هما المرجع في كثير مما كان بين علماء العروض من خلافات.

وهكذا ظلت هذه المؤلفات العروضية تمثل مصدراً موثقاً للمادة العروضية، ولقواعدها وأحكامها، فاصطبغ العروض فيها بصبغة التجريد وانتهى إلى غاية معيارية تعليمية تبتعد عن الناحية الوصفية للإيقاع الشعري الذي تنبعث به روح الشعر الحية عبر مساره التاريخي وتوزعه المكاني.

وأبرز الأسباب ـ في تقديري ـ التي أدت إلى غياب المنهج الوصفي، واصطباغ العروض بالصبغة المعيارية ـ فيما بلغنا من مؤلفات القدماء ـ تتمثل في الآتي:

أولاً: ترجع أول تلك الأسباب إلى طبيعة المنهج اللغوي الذي اتبعوه في العروض والذي اعتمدوا فيه أساساً على ما وضع الخليل، فالتزموا النقل والتوثيق أكثر من التزامهم النقد والتحليل، فساروا على هدي ذلك المنهج الذي اتبعوه في اللغة والنحو فكان الاستقراء والقياس أساس مناهجهم، وقد استفاد العروض من هذا المنهج إبان نشأته على يد الخليل بن أحمد، فاستوى ـ بفضله ـ علماً متكاملاً، استطاع أن يبلغ أهدافه في معرفة وتصحيح أوزان الشعر العربي. لكن العروض كان بحاجة إلى المنهج الوصفي الذي يوضح ما فيه من نسب وعلاقات وإمكانيات تعين في تحليل وكشف ظاهرة الإيقاع في الشعر العربي.

وليس تعليل اتباعهم المنهج اللغوي التاريخي في العروض، واعتمادهم على ما وضع الخليل، أمراً عسيراً؛ فقد كان العروض ضمن علوم نشأت في

---

(35) العمدة، جـ1، ص135.

(36) انظر شرح العيان على منظومته في العروض، دون تاريخ ومكان الطبع ص32 ـ 34.

حجر علماء اللغة والنحو الذين كان همهم ـ غالباً ـ استنباط القواعد والأصول ووضع المقاييس لحفظ اللسان العربي، وأغراض أُخر، ولم يكن المتأخرون من العروضيين إلاً علماء لغة ونحو، ولم تكن غاياتهم إلاً امتداداً لغايات أسلافهم، فلم يلبث ذلك المنهج ـ في نظري ـ أن وقف حائلاً دون تطور علم العروض؛ ذلك أن الحياة العربية قد شهدت تطوراً منذ القرن الثالث الهجري أحدث نقلة في التفكير، وطرائق البحث، ولكن العروض ظل متأثراً بذلك المنهج اللغوي (التعليمي) تأثراً يتجلى في عدة مظاهر، نذكرها فيما يلي:

أ ـ أن العاملين الزماني والمكاني ظلاً يمثلان أساس الحكم عند العروضيين ـ حتى عند المتأخرين منهم ـ؛ فما زالوا عند تفضيلهم القديم وخصومتهم للمحدث، حيث لا يقبلون من المحدث إلاً ما شاكل القديم، على الرغم من أن الشعر يمثل ظاهرة متطورة ذات خصائص فنية، يمكن لها أن تثري العروض بأصول وشواهد جديدة؛ يقول ابن رشيق[37]: «ولسنا نرى الزحاف الظاهر في شعر محدثٍ، إلاً القليل لمن لا يهتم كالبحتري، وما أظنه كان يتعمد ذلك، بل على سجيّته؛ لأنه كان بدوياً من قرى مَنْبج». ولقول الدماميني[38]: «قولنا وقافية يحترز بها من الموزون وليس مقفى نحو ما أنشده القاضي أبو بكر الباقلاني في كتاب الإعجاز:

رب أخٍ كنت به مغتبطا   أشُدُّ كفِّي بعرى صحبته

تمسكاً مني بالودِّ ولا   أحسبه يزهو في ذي أمل

قلت يلزم عليه أن لا يكون ما فيه عيب الإكفاء والإجازة شعراً واللازم باطل فإنه شعر بالإجماع وإن كان معيباً وبعد هذا كله فهو منطبق عليه ما كان من الكلام بالمثابتة المذكورة وهو خارج عن الأوزان العربية، والقوم يأبون ذلك فإن موضوع هذا العلم الكلام الموزون بشيء من هذه الأوزان المخصوصة المقررة فيه». ويقول الدماميني في موضع آخر: «زعم بعض العروضيين أنه يجوز في هذا البحر (المضارع) ترك المراقبة وأنشدوا لذلك:

---

(37) العمدة، جـ1، ص150.

(38) العيون الغامزه على خبايا الرامزة، ص4.

بـنـو سـعـد خـيـر قـوم لـجـارات أو مـعـارف

ولا حجة فيه لأن قائله مولد هكذا قالوا»[39]. ولعل هذا مما دفع بالدكتور عبد الله الطيب المجذوب لأن يقول[40]: «إن ولع العروضيين بتعميم القواعد النظرية، وطرد الشواذ قد دعاهم إلى إماتة كثير من الأوزان القديمة، وتضييق دائرة الرخص في استعمال الزحافات والعلل».

ب ـ انصرافهم ـ أحياناً ـ عن التذوق الموسيقي للشعر إلى تحكم القاعدة النظرية، وقد يدفعهم ذلك إلى قبول ما ينبو عنه الذوق ورفض المتقبل المستساغ من الشعر، فهذا هو الدماميني يصف البيت الآتي بأنه غاية من الشذوذ وهو:

سـقـاهـا الله غـيـثـاً مـن الـوسـمـي ريّـا

ثم يورد قولهم:

ومـا لـيـث عـريـن ذو أظـافـيـر وأسـنـانْ

ولكنه لا يعلق عليه إلاّ بقوله هكذا روي بتسكين النون[41].

وفي رأيي أن البيت الأول ألطف وقعاً في النفس ولكن العروضيين يفضلون عليه البيت الثاني، لأن قواعدهم النظرية تتحقق فيه بأكثرية، تلك القواعد التي وصفوها بأنها «قواعد كلية»[42]، بينما لا يتحقق فيها إلاّ الأوزان الستة عشر المعروفة والتي يخرج عنها هذا البيت الأول لذلك كان عندهم غاية في الشذوذ، فهذا البيت الأول وزنه:

مـفـاعـيـلـن فـعـولـن مـفـاعـيـلـن فـعـولـن

وقد جاء هذا الوزن مشطوراً وهذا مقلوب «الطويل» الذي أهمله الخليل لسبب يرجع إلى طريقة تركيبه التي يتقدم فيها الجزء السباعي على الجزء الخماسي. بينما نجد هذا التركيب حسناً مستطاباً عند حازم القرطاجني لأنه من

(39) المصدر السابق، ص76.

(40) المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها، القاهرة، 1950 ص4 ـ 5.

(41) العيون الغامزة على خبايا الرامزة، ص66.

(42) المصدر السابق، ص39.

ذلك «الوضع الذي تتسق فيه المتضارعات نسق انحدار»[43] ولذلك فالبيت كان مقبولاً عند حازم الذي سلك منهجاً وصفياً في العروض. أما العروضيون فكان لا بد لهم من البحث عن وجه لتخريج الوزن فكان أن حملوا البيت على «الهزج» ليكون على زنة:

مفاعيلن مفاعي مفاعيلن مفاعي

أما وجه الشذوذ الذي يراه الدماميني في البيت فيمكن أن نرده إلى دخول «الحذف» على عروض الهزج، لأن للهزج عروضاً واحدة صحيحة، أما العروض المحذوفة فلم تذكرها كتب العروض. وقد لحظ أحد الباحثين المحدثين عنده الظاهرة في مناهج علماء العروض فقال[44]: «نرى أن صنيع العروضيين. . . يتفق مع مناهجهم اللغوية العامة، فهم ربما قبلوا الشاهد الواحد وجعلوه قاعدة إذا وجدوه «أقيس» أي أكثر انسجاماً مع البناء النظري الذي أقاموه، وربما رفضوا أكثر من شاهد واحد أو تأوّلوه أو اعتبروه شاذاً إذا لم يتفق مع ذلك البناء النظري، كان هذا شأنهم في النحو واللغة، فلا عجب إذا اتبعوه في العروض».

جـ - ويعد من مظاهر تأثر علماء العروض في مناهجهم بمنهج اللغويين والنحاة اكتفاؤهم في إيراد الشاهد بالبيت الواحد أو الأبيات القليلة التي قد تخلو من نسبتها إلى قائلها، مما سهل من مسألة وضع الشواهد، ومنع الحجة في رفضها. وفي هذا يقول حازم القرطاجني[45]: «فدع عنك ما غيره أو وضعه العروضيون أو الرواة من الأبيات المضمحلّة التي لا يوجد لها نظير في الأشعار الفصيحة الصحيحة الرواية؛ فقد ردَّ بعض العروضيين ما استشهد به بعضهم من الأبيات الفاسدة، وزيَّن بعضهم شواهد بعض، وكثير أيضاً مما وضع واختلف أو غيِّر جاز عليهم أو على أكثرهم. فلهذا يجب ألاَّ يقبل شيء يخالف ما قلناه لأنا وضعنا هذه القوانين بحسب ما شهدت به أصول علوم جليلة». ونلاحظ أن كثيراً

(43) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص246.

(44) موسيقى الشعر العربي، الدكتور شكري عياد، ص13.

(45) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص258 ـ 259.

من تلك الشواهد الميّتة تنسب إلى الخليل، وقد نقل الزركلي أن ثعلباً يزعم أن الخليل أحدث أعاريض ليست من أوزان العرب[46]. وفي تقديري إما أن يكون الخليل وضع هذه الأوزان ليدلل على قواعده النظرية أو أنها من وضع العروضيين ـ كما يرى التبريزي ـ ونسبوها إلى الخليل لتقوى حجتهم بها.

د ـ وتبدو غلبة تأثر علماء العروض بمناهج اللغويين والنحاة في تعليلهم الصرفي لبعض ظواهر العروض؛ ومن ذلك قولهم: «وجه حصر الجزء في الخماسي والسباعي أنه لا بدَّ فيه من جنس السبب والوتد، مع ما تقرر في علم التصريف أن أكثر ما ينتهي إليه تركيب أبنية الكلمة بالزيادة سبعة أحرف»[47]، ولذلك وجدنا حازم القرطاجني الذي خالف هذا المنهج اللغوي قد جعل من «الأجزاء» ما ينتهي بتسعة أحرف، فأتى بآراء في العروض ـ بناءً على هذه الزيادة ـ لم يسبق إليها ـ حسب علمي ـ كما تقبل على ضوئها وزناً شعرياً رآه خارجاً عن أوزان العروض ومكوناً من جزأين تساعيين فألحقه بها وسماه «اللاحق»[48].

و ـ ويتجلى التأثر بالمنهج اللغوي عند العروضيين في انصراف جهودهم إلى البحث والجدل حول مصادر الاشتقاق في المصطلحات العروضية وأسماء البحور وهذا من الكثرة عندهم بحيث تطالعنا في كل ما نقرؤه من كتبهم خاصة كتب الشروح والحواشي للمتأخرين من علماء العروض.

ثانياً: ومن أسباب غياب المنهج الوصفي في مؤلفات القدماء من العروضيين واصطباغ مناهجهم بالصبغة المعيارية ما يمكن أن نرجعه إلى فصل العروض عن النقد والبلاغة وكذلك العلوم الفلسفية؛ فحين ازدهر النقد الأدبي في القرن الرابع الهجري ظلت الدراسات العروضية محصورة عند علماء النحو أمثال ابن فارس، وابن جني، والزجاجي، وكذلك لم يكن لهم كبير اهتمام بتحليل الشعر ونقده، ولو أن العروض انتهى لنقاد مثل الآمدي، وابن العميد،

---

(46) انظر الأعلام، مادة الخليل بن أحمد نقل عن أبي الطيب اللغوي، مراتب النحويين.
(47) الحاشية الكبرى، الدمنهوري، طبعة سنة 1285، ص32.
(48) منهاج البلغاء وسراج الأدباء ص239.

وعبد القاهر الجرجاني إذن لكنّا وجدنا فيه نظراً آخر، بدلاً من ذلك التجريد الذي ابتعد ـ شيئاً ـ بالدراسة العروضية عن واقع الزمان والمكان، إلاَّ أننا ـ رغم ذلك ـ لم نعدم من بين قدامى النقاد من كان له نظر سديد؛ فقد كان ابن العميد يهتم بالمادة العروضية أو قل بالموسيقى الشعرية في تكوين آرائه النقدية؛ فقد لاحظ ـ كما يقول حازم القرطاجني[49] أن أهل عصره لا يحسنون القول في بحر المديد. ولأبي العلاء المعري نظرات نقدية عديدة أفاد فيها من تتبعه التاريخي لأوزان الشعر العربي يقول الدماميني[50]: «قال أبو العلاء المعري في كتابه (جامع الأوزان) إن أكثر أشعار العرب من الطويل والبسيط والكامل ومن تصفح أشعارهم وقف على صحة ذلك»، ويضيف الدماميني في شأن اشتباه بحور الدائرة الرابعة: «حكى ابن القطاع أن فحول الشعراء غلطوا في بحورها فأدخلوا بعضها على بعض في القصيدة الواحدة توهماً منهم أنه بحر واحد، منهم مهلهل، ومرقش، وعبيد بن الأبرص، وعلقمة بن عبده، ووقع من ذلك قصيدة للطرماح حكاها أبو العلاء المعري». ولكن تلك الإشارات لم تتطور لتؤسس منهجاً نقدياً في العروض.

ويبدو أن علماء البلاغة كانوا أقرب إلى المنهج الوصفي في العروض؛ فقد كانت لهم آراء صوتية وأخر في الموسيقى الشعرية منها ما يمكن أن يرد إليه ما يسمى الآن «الموسيقى الداخلية» للقصيدة[51]، ومنها ما يتركز حول مباني الأوزان فيما يمكن أن نلمحه من قول أبي هلال العسكري[52]: «إذا أردت أن تعمل شعراً فاحضر المعاني التي تريد نظمها في فكرك، واخطرها على قلبك، واطلب لها وزناً يتأتى فيه إيرادها، وقافية تحتملها». ويقول ابن طباطبا العلوي في وصف مراحل العمل الشعري بأن الشاعر إذا أراد بناء قصيدة «محض المعنى الذي يريد بناء الشعر عليه في فكره نثراً وأعدَّ له ما يلبسه من الألفاظ التي تطابقه،

---

(49) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص268.

(50) العيون الغامزة على خبايا الرامزة، ص22 ـ 23.

(51) حاول الدكتور إبراهيم أنيس توضيح هذه المسألة في بحث بعنوان «عناق الموسيقى في الشعر العربي» نشره في مجلة الشعر عدد 2 سنة 1976م.

(52) كتاب الصناعتين، طبعة الأستانة 1319هـ، ص104.

والقوافي التي توافقه، والوزن الذي يسلس له القول عليه، فإذا اتفق له بيت يشاكل المعنى الذي يرومه أثبته، وأعمل فكره في شغل القوافي بما تقتضيه من المعاني»[53]. وتلك أيضاً كانت نظرات محدودة، ولعل حازم القرطاجني هو أهم من توسع في هذا المجال حتى استطاع أن يحكم الصلة ما بين العروض والنقد، فتناول الأوزان وعلاقتها بمعاني الشعر وعلاقتها بأغراضه، كما تناول مسألة السرقات الأدبية على أساس من التفكير العروضي وغير ذلك من مسائل النقد.

أما علماء الفلسفة القدامى فكان يمكن لهم أن يثروا الدرس العروضي بما عرفوا به من نظر دقيق في علم الأصوات وعلم الموسيقى يصفه يوسف الهليس بقوله[54]: «إن النهج الذي اتبعه علماؤنا قبل ألف سنة هو شبيه جداً إن لم يكن نفس النهج الذي يستخدمه المحدثون الآن وتحت تصرفهم كل إمكانيات العلم الحديث». لكن نظرات الفلاسفة في الاتباع الشعري كانت محدودة؛ فهذا ابن سينا قد همّ بوضع كتاب في علم الشعر شديد التحصيل والتفصيل، ولكنه لم يفعل حتى جاء حازم القرطاجني فكتب «منهاج البلغاء» ليكون من جملة ما أراده ابن سينا[55].

ثالثاً: يعتبر احتقار العروضيين لصناعة الإيقاع سبباً في غياب المنهج الوصفي فيما نعلم من كتب العروض؛ ففي حين أنهم مجمعون على أنه «لا فرق بين صناعة العروض وصناعة الإيقاع»[56] وأن «الأوزان قواعد الألحان، والأشعار معايير الأوتار»[57]. وعلى الرغم من كلمة الجاحظ السابقة[58] يأتي

---

(53) عيار الشعر، تحقيق الحاجري وزغلول، طبعة القاهرة 1956م ص5.

(54) المجلة العربية للدراسات اللغوية، تصدر عن معهد الخرطوم الدولي للغة العربية، المجلد الثالث عدد 2، جمادى الأولى فقال: «علم الصوتيات الموجي السمعي عند علماء المسلمين القدماء» ص106.

(55) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص72.

(56) مجلة الشعر عدد 2، 1976 فقال: «بين النحو وعروض الخليل» لمحمد بدوي المختون.

(57) العمدة جـ1، ص26.

(58) انظر البحث أعلاه ص3.

كتاب العروض من كتاب الموسيقى، إلاّ أنهم يؤكدون أن «صنعة صاحب الألحان واضعة من قدره، مستخدمة له، نازلة به، مسقطة لمروءته»[59]. ورأينا أن ناقداً عروضياً مثل حازم القرطاجني قد أفاد من علم الموسيقى في دراسته للعروض، حين قرن دراسته العروضية بمعطيات علمه الموسيقى فخلق بينهما رباطاً جد وثيق.

رابعاً: إن تعريف القدامى من العروضيين لعلم العروض الذي حصروا به وظيفة علم العروض في معرفة أوزان الشعر وفاسدها وما يعتريها من الزحافات والعلل، كان ذلك ـ في تقديري ـ سبباً جعل دراساتهم تنصرف إلى تلك الغاية، تاركة ما تكشف عنه تلك الزحافات والعلل من ظواهر إيقاعية، وما تزخر به من إمكانيات يمكن أن تحقق أثراً طيباً في إغناء مناهج البحث في العروض وفي الأدب بصفة عامة.

وهكذا تبين لنا ـ من هذه الأسطر السابقة ـ أهمية المنهج الوصفي في العروض، تلك الأهمية التي تتمثل في نقل هذا العلم من حجر الدراسات النحوية إلى مجال النقد الأدبي، فيتحول العروض من علم معياري يعنى بضبط الصواب والخطأ إلى أداة فنية هامة من أدوات النقد الأدبي.

وإذا كانت مؤلفات العروض التي بين أيدينا تتسم بالتجريد والتكرار لترسمها خطى المنهج اللغوي التأريخي (التعليمي) فإننا نتوقع اهتمام القدماء بهذا المنهج الوصفي ما دامت هناك كتبٌ مغمورة تكشف الإشارات الدالة عليها أنها تتميز بالأصالة والابتكار.

كما اتضح أن بعض هذه المؤلفات المغمورة ينسب إلى علماء أندلسيين، بما يلفت انتباهنا إلى أن هناك مدرسة أندلسية متميزة في العروض، حقيقة بأن يتناولها الباحثون بالاهتمام. اهـ.

المصادر والمراجع

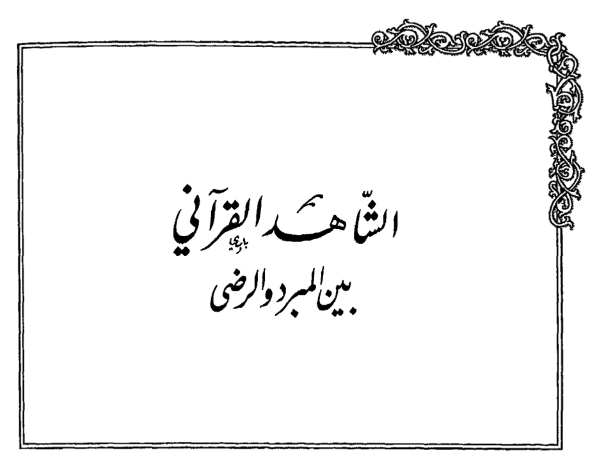
1 ـ **الحاشية الكبرى**، الشيخ عمر الدمنهوري، طبعة مصر، 1285هـ.

(59) العمدة، جـ1، ص26.

2 ـ **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، أبو الحسن بن بسام، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1361هـ.
3 ـ **الأعلام**، خير الدين الزركلي، الطبعة الثانية، دون تاريخ الطبع.
4 ـ **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، ابن رشيق القيرواني، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، الطبعة الرابعة، 1972م.
5 ـ **العيون الغامزة على خبايا الرامزة**، محمد بن أبي بكر الدماميني، الطبعة الأولى، المطبعة الخيرية 1323هـ.
6 ـ **المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها**، الدكتور عبد الله الطيب المجذوب، طبعة القاهرة 1950.
7 ـ **المطرب من أشعار أهل المغرب**، ابن دحية الكلبي، تحقيق إبراهيم الأبياري وآخرين، القاهرة 1965م.
8 ـ **رسائل الجاحظ**، أبو عثمان عمرو بن بحر (الجاحظ) تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة 1384هـ.
9 ـ **شرح العيان على منظومته في العروض**، دون تاريخ ومكان الطبع.
10 ـ **طبقات فحول الشعراء**، محمد بن سلام الجمحي، محمود محمد شاكر مطبعة المدني، القاهرة.
11 ـ **عيار الشعر**، ابن طباطبا العلوي تحقيق طه بحاجري ومحمد سلام، طبعة القاهرة 1956م.
12 ـ **كتاب الصناعتين**، أبو هلال العسكري، طبعة الأستانة 1319هـ.
13 ـ **مفتاح العلوم**، سراج الدين يوسف بن أبي بكر (السكاكي) المطبعة الميمنية، 1318هـ.
14 ـ **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، حازم القرطاجني، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، طبعة دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثالثة 1986م.
15 ـ **موسيقى الشعر**، الدكتور إبراهيم أنيس، مكتبة الإنجلو المصرية 1981م.
16 ـ **موسيقى الشعر العربي**، (مشروع دراسة علمية) الدكتور شكري محمد عياد، دار المعرفة، الطبعة الثانية، نوفمبر 1978م.

2 ـ الدوريات:

1 ـ **المجلة العربية للدراسات اللغوية**، تصدر عن معهد الخرطوم الدولي للغة العربية، المجلد الثالث العدد الثاني.
2 ـ **مجلة الشعر**، القاهرة العدد الثاني، 1976م.



د. صلاح المبروك

يتفق النحاة في أن الشاهد القرآني هو الدليل الأول في استخلاص القاعدة النحوية.

غير أنهم يختلفون في التطبيق، اتفاقاً مع ما يؤمنون به من أصول نحوية، أو من قبول قراءة وردّ أخرى، فيختلف النحاة في الشاهد الواحد، بعضهم يقبله كما هو ويتخذه حجة على القاعدة النحوية. وبعضهم يؤوله؛ لأنه لا يتفق مع ما يؤمن به من أصل نحوي.

وفي هذا البحث موازنة بين المبرد: محمد بن يزيد، وبين الرضي الأستراباذي من خلال موقفهما من الشاهد القرآني سبعياً كان أم غير سبعي. أردت من خلاله أن أكشف عن مدى تأثر الثاني بالأول، ثم عن مدى اتفاقهما،

أو اختلافهما في الاستشهاد؛ ثم أبين بعض الأصول النحوية التي يؤمن بها كل منهما.

وأخيراً أصوب بعض الآراء التي نسبت خطأ إلى المبرد وتناقلتها كتب النحو دون تحقيق في المسألة، بعضهم يلوم المبرد، والآخر يلتمس له عذراً، وهو في الأحوال كلها بريء من المسألة موضع الخطأ.

بين الرضي والمبرد:

المبرد محمد بن يزيد: صاحب المقتضب، والكامل، وغيرهما، والمتوفى في سنة 285هـ على ما عليه أكثر المترجمين له[1].

عده الزبيدي رأس الطبقة الثانية بين نحاة البصرة[2]. كما عده ابن الجزري قارئاً «روى القراءة عن أبي عثمان: بكر بن محمد المازني»[3]، لذا فقد عده الرضي مصدراً مهماً في شرحه على الكافية، وقد أحصى الأستاذ يوسف عمر عدد المرات التي رجع فيها الرضي إلى المبرد فكانت (152) مرة، غير أنني لاحظت قلة عدد المرات التي ساقها الرضي وكان شاهد المبرد فيها هو القرآن الكريم، حيث بلغت (14) مرة في أربع عشرة مسألة تنوعت بين الموافقة والمخالفة بينهما.

ولاحظت أيضاً أن الرضي قد خص بالذكر كتباً للمبرد جعلها مصدره وهي:

1 ـ المقتضب: ولم يذكره الرضي بالاسم، ولكنني تأكدت من ذلك بتوثيق العبارات المنقولة عنه.

---

(1) طبقات القراء (ابن الجزري) 2:280. طبقات النحويين للزبيدي ص101 وفيهما أن وفاته 286هـ وبغية الوعاة 1: 269، وشذرات الذهب: 2: 190.

(2) طبقات النحويين: ص101.

(3) طبقات القراء: 2: 280.

2 ـ الكامل: وقد ذكره الرضي بالاسم، وهو يشرح الظروف فقال: «وقال المبرد في الكامل»[4].

3 ـ الشافي: وهو كتاب للمبرد مفقود فيما فقد من كتبه، ولم يذكره سوى الرضي كما قال محقق كتابه المقتضب[5].

وقد ذكره الرضي في باب المعرفة والنكرة، وهو يناقش أداة التعريف فقال: «وذكر المبرد في كتابه الشافي أن حرف التعريف»[6].

فإذا انتقلنا إلى أثر المبرد في الرضي وجدنا هذا الأثر متمثلاً في نواح عدة نذكر منها:

اتفاق الرضي مع المبرد في عدم التأويل:

وقد ترجم هذا الاتفاق في عدة مسائل اتفقا فيها معاً في تخريج شواهدها القرآنية، فمن ذلك:

1 ـ إجازة دخول الفاء في الخبر:

قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا﴾[7] فقد خرج المبرد ثم الرضي قراءة الرفع في «الزانية» على أنها مبتدأ وخبره جملة فاجلدوا. ولم يرتض كلاهما أن يكون الخبر مؤولاً، كما قال بذلك سيبويه[8].

وقد يكون مفيداً أن نذكر عبارة الرضي التي عبر فيها عن اختياره مذهب المبرد في هذه المسألة حيث قال: «وتقدير المبرد أقوى، لعدم الإضمار فيه»[9].

2 ـ اتفاقهما معاً في إجازة وصف «اللهم» في:

(4) شرح الرضي: 3: 172.
(5) المقتضب: 1: 65.
(6) شرح الرضي: 3: 241.
(7) سورة النور، الآية: 2.
(8) المقتضب: 3: 225، والكامل: 6: 22، والكتاب: 1: 71 ط. بولاق، وشرح الرضي: 1: 473.
(9) شرح الرضي: الموضع السابق.

قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[10].

وقد أعرب سيبويه كلمة «فاطر» منادى محذوف الأداة، أما المبرد فقد جعلها صفة لما قبله[11].

ثم جاء الرضي فأخذ بتخريج المبرد؛ لأن فيه عدم تأويل، ولكن الشاهد في الوقت نفسه محتمل لما قال به سيبويه، وبخاصة أن أداة النداء تحذف كثيراً في مثل هذا الأسلوب، حيث إن الموقف موقف ضراعة يستحب فيه النداء، كما أشار إلى هذا أستاذنا الدكتور عبادة[12].

لهذا نرى الرضي يقبل مذهب المبرد في جواز جعل كلمة «فاطر» صفة، لكنه يقيد هذا القبول، ولا يجعله مطلقاً، لأنه قائم على دليل محتمل غير قاطع فيقول: «ولا أرى في الأسماء المختصة بالنداء مانعاً من الوصف، بلى، السماع مفقود فيها»[13].

3 ـ ومما جاء تطبيقاً لمنهجهما في عدم التأويل اتفاقهما في:

قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا﴾[14].

قوله تعالى: ﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾[15].

فقد جعل سيبويه العامل في المصدرين المذكورين في الآيتين: فعلاً مقدراً مناسباً للمصدر في الشاهدين فهو في الأول «نبت» وفي الثاني بتّل بتشديد التاء[16].

وأما الرضي فينقل عن المبرد أن العامل في الكلمتين هو الفعل المذكور قبلهما، ويقول بعد إيراد الخلاف بين الإمامين مرجحاً مذهب المبرد: يقول:

(10) سورة الزمر، الآية: 46.

(11) الكتاب: 1:310 ط. بولاق، والمقتضب: 4:239.

(12) الشواهد القرآنية في كتاب سيبويه ص140 طبع استنسل كلية دار العلوم.

(13) شرح الرضي: 1:384.

(14) سورة نوح، الآية: 17.

(15) سورة المزمل، الآية: 8.

(16) الكتاب بولاق 2:244.

«وهو الأولى، لأن الأصل عدم التقدير بلا ضرورة ملجئة إليه»[17].

والحق أن عبارة المبرد لا تختلف في مضمونها عن مذهب سيبويه، فقد قال: «واعلم أن الفعلين إذا اتفقا في المعنى جاز أن يحمل مصدر أحدهما على الآخر، لأن الفعل الذي ظهر في معنى فعله الذي ينصبه... قال الله عز وجل... ثم ذكر الآيتين مضيفاً: أن بَتَل بمعنى تبتّل، وأنبت بمعنى نبت[18] وكرر المبرد المعنى السابق نفسه في الكامل[19].

فهل يوجد فرق بين عبارة المبرد هذه وبين قول سيبويه: «هذا باب ما جاء المصدر فيه على غير الفعل، لأن المعنى واحد، ثم ذكر الآيتين أنفسهما، مضيفاً إليهما قوله تعالى: ﴿وَنُزِّلَ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ تَنزِيلًا﴾[20] ببناء الفعل «أنزل» للمعلوم في قراءة عبد الله بن مسعود[21] وأنزل مبنياً للمجهول في قراءة الأعمش وعبد الله[22].

أحسب أن عبارة المبرد فيها المضمون نفسه الذي قال به صاحب الكتاب، ولنتمعن معاً في قول المبرد: «لأن الفعل الذي ظهر في معنى فعله الذي ينصبه» ففي هذه العبارة حديث عن فعلين: فعل ظاهر وهو الموجود في صدر الآية، وفعل ينصب المصدر هو في معنى الفعل الموجود، ولكنه مقدر كما هو مفهوم العبارة، وإلا فما الداعي إلى وصف الفعل الثاني بأنه «الذي ينصبه».

ومع هذا فإن المشهور عن المبرد في هذه المسألة هو مخالفته لسيبويه، ويبدو أن الرضي ـ وهو المحقق ـ لم يحقق هذه المسألة، فأخذ عن المبرد بما هو شائع عنه، كما فعل الشيء نفسه ابن يعيش في شرحه على المفصل، وقد نبه على ذلك المرحوم محمد عبد الخالق عضيمة[23] لكن الذي يعنيني في هذا

---

(17) شرح الرضي: 1: 303.

(18) المقتضب: 1: 73.

(19) الكامل: 8: 21.

(20) سورة الفرقان، الآية: 25، وانظر الكتاب 2: 244 بولاق.

(21) شواذ ابن خالويه ص104 والبحر: 6: 494.

(22) روح المعاني للألوسي: 19: 10.

(23) المقتضب: 1: 73.

المقام بعد هذا التحقيق أن الرضي قد عارض القول الآخذ بالتأويل، ووافق الرأي المعتمد على غير التأويل، سواء صح هذا للمبرد، أم لغيره، فقيمة الرأي في مضمونه.

4 ـ واتفقا في أن جواب الشرط إذا كان مثبتاً مجرداً غير مسبوق بشيء كما في:

قوله تعالى: ﴿وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ﴾[24].

وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ﴾[25].

فإنه يجوز في هذا الجواب أن يقترن بالفاء[26] خلافاً لسيبويه الذي يقرر مبتدأ قبل الفاء في الثاني فيكون تقديره. فهو ينتقم[27] قال الرضي ـ مختاراً رأي المبرد، ومنتقداً من يقول إن مذهب سيبويه أقيس ـ: «وعلى ما ذكرنا من تعليل دخول الفاء في مثبت المضارع يسقط هذا التوجيه للأقيسية»[28].

فهذه أربع مسائل وافق فيها الرضي المبرد؛ لأنها جاءت تطبيقاً لمذهبه في عدم التأويل.

إلا أن الرضي خالف المبرد في عدة مسائل أخرى مستَشْهَدٍ عليها بالقرآن، فعلى أي أساس خالفه؟ وما هذه المسائل؟

المسائل الخلافية بين الرضي والمبرد:

1 ـ خلافه مع المبرد حول اختصاص «إذا» بالجملة الفعلية، فقد فسر المبرد قوله تعالى: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ﴾[29] على تقدير: إذا انشقت السماء انشقت، لأنه «لو رفع هذا رافع على غير الفعل لكان خطأ، لأن هذه الحروف لا تقع إلا

---

(24) سورة الأنفال، الآية: 66.

(25) سورة المائدة، الآية: 95.

(26) شرح الرضي: 4: 112.

(27) الكتاب: 1: 438 بولاق وانظر المقتضب 2: ص69، وص347.

(28) شرح الرضي: 4: 112.

(29) سورة الانشقاق، الآية: 1.

على الأفعال. . . وكذلك هذه الآيات كلها وهي: ﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾[30] و﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ﴾[31].

أما الرضي فقد اختار جواز إضافتها إلى الجملة الفعلية أو الاسمية مع كون الأكثر إضافتها إلى الفعلية[32].

أي أن الرضي لم يأخذ بمذهب المبرد في هذه المسألة، لأنه يجعل الاسم الواقع بعد «إذا» فاعلاً لفعل مقدر، وهو تأويل لا يرتضيه الرضي وخالف فيه سيبويه[33] والمبرد[34] وجمهور البصريين.

2 ـ ومنها ما نقله الرضي عن المبرد في إعراب لفظ الجلالة في:

قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[35].

حيث يجيز المبرد في لفظ الجلالة ـ في رواية عنه ـ أن تكون بدلاً وأن تكون صفة.

وفي رواية ثانية عنه ـ وهي الموجود نصها في المقتضب ـ أن «إلاّ» في الآية لا تكون إلا صفة، حيث وضعها تحت باب «ما تقع فيه إلاّ وما بعدها نعتاً بمنزلة غير، وما أضيفت إليه. ومثل هذا بالآية المذكورة[36].

والمبرد وسيبويه متفقان تماماً في هذه المسألة بدليل:

أولاً: يكاد العنوان الذي جاء تحته الشاهد يكون واحداً عندهما، فهو عند سيبويه «باب ما يكون «إلا» وما بعده وصفاً بمنزلة مثل وغير»[37].

وقد ذكرت الباب الذي عنون به المبرد آنفاً.

---

(30) سورة التكوير، الآية: 1.
(31) سورة الانفطار، الآية: 1، وانظر المقتضب: 2: 77.
(32) شرح الرضي: 1: 460.
(33) شرح الرضي: الموضع السابق.
(34) شرح الرضي: 3: 174.
(35) سورة الأنبياء، الآية: 72.
(36) المقتضب: 4: 408.
(37) الكتاب: 1: 370 بولاق.

ثانياً: اتفاقهما في التمثيل والاستشهاد على المسألة التي يتحدث فيها الباب فقال سيبويه: «وذلك قولك: لو كان معنا رجل إلا زيد لغلبنا... ثم ذكر الآية»[38].

وقال المبرد: «وذلك قولك: لو كان معنا رجل إلا زيد لهلكنا... ثم ذكر الآية نفسها»[39].

ثالثاً: اتفاقهما في الحكم، كما هو واضح من العنوانين.

ومع هذا الاتفاق بين الإمامين، فإننا نجد كثيرين من النحاة لا يكادون يذكرون عنه شيئاً، فقط يشيرون إلى النقل الذي خالف المبرد فيه سيبويه، وأجاز فيه كون لفظ الجلالة بدلاً مما قبله.

ولعل السبب في هذا أن المبرد قال رأيه هذا منتقداً فيه سيبويه، قاله وهو في مطلع شبابه، ثم رجع عنه في كتابه: المقتضب الذي وضعه في زمن شيخوخته بعد أن اكتمل نضجه العقلي، وعمق تفكيره، واستوت ثقافته كما يقول شيخنا العلامة المرحوم عضيمة[40]. أضف إلى هذا أن ابن ولاد[41] قد لعب دوراً مهماً في ذيوع النقل الأول عن المبرد، الذي قاله نقداً لسيبويه في قصره «إلا» في الآية على النعت، فأجاز المبرد معه البدل، فتصدى له ابن ولاد في كتابه: «الانتصار»: يثبت قوة رأي سيبويه، ويضعف رأي المبرد، ولذلك فإننا نجد ما نقله ابن ولاد عن المبرد منتشراً في كثير من كتب النحو القديمة منسوباً وغير منسوب للمبرد[42].

وخلاصة القول: أن للمبرد في إعراب الآية روايتين إحداهما شهيرة رجع عنها المبرد وهي التي يردها الرضي، لأنها قائمة على جعل «لو» في الآية بمعنى

---

(38) الموضع السابق.

(39) المقتضب الموضع السابق.

(40) المقتضب: 1:66.

(41) طبقات النحويين واللغويين: ص219 وبغية الوعاة: 1:386 والشذرات: 2:332.

(42) شرح ابن يعيش: 2:89، والمغني: 1:71، والهمع: 3:273.

النفي، فقال الرضي: «والأولى منع إجراء الشرط والتحضيض في جواز الإبدال والتفريغ معهما مجرى النفي، إذْ لم يثبت»[43].

وكأنه يقول: إن هذا القول قائم على عدم السماع، لأنه لم يثبت، أو لم يسمع قول فيه «لو» قامت مقام النفي.

وفي هذا بيان ملمح من ملامح مذهب الرضي النحوي وأعني به اعتماده السماع أساساً في قبول الرأي.

3 ـ ويختلف مع المبرد في تخريج قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾[44] حيث يذهب المبرد والزجاج إلى أن «كلهم» دال على الإحاطة و«أجمعون» على أن السجود منهم في حالة واحدة[45].

فليست كلمة «أجمعون» تأكيداً للملائكة كما ذهب إليه بعض النحاة.

وليست تأكيداً لكلمة «كلهم» كما ذهب إليه بعضهم. وإنما لكلٍ من الكلمتين معنى مستقل، فسره فيما سبق، وكأنه كره ترادف لفظين لمعنى واحد، كما يقول الرضي[46].

وهذا القول لم يعجب الرضي فقال تعليقاً عليه: «وليس بشيء» لأنه رأى فيه تكلف وذهب إليه المبرد فراراً من القول بالترادف، فرد عليه بقوله: «وأي محذور في ذلك مع قصد المبالغة»[47].

وبعبارة أخرى نستطيع تحديد الفارق بينهما في هذه المسألة على الوجه التالي:

يرى المبرد أن لكل لفظة معنى مستقلاً يختلف عن الآخر، ويرى الرضي أن العبرة هي المعنى المقصود التعبير عنه في الجملة، ولا بأس ـ في سبيل الوفاء به ـ أن تترادف كلمتان للتعبير عنه.

---

(43) شرح الرضي: 2: 131.

(44) سورة الحجر، الآية: 30.

(45) معاني القرآن للزجاج: 3: 179، وفيه نسبة الرأي للمبرد أيضاً.

(46) شرح الرضي: 2: 377.

(47) الموضع السابق نفسه، وانظر قضية الترادف في المزهر: 1: 402 دار الفكر.

4 ـ وفي إضافة الزمان الجائز الإضافة إلى الجملة الاسمية نحو «يوم» يختلف الرضيّ مع المبرد في رأيه القائل: «لا يضاف الزمان الجائز الإضافة إلى الاسمية إلا بشرط كونها ماضية المعنى حملاً على «إذ» الواجبة الإضافة إلى الجمل»[48].

يعني المبرد أن اسم الزمان الذي هو بمعنى «إذ» يأخذ حكمها، وحكمها تلزم الإضافة إلى جملة: إما اسمية، وإما فعلية فعلها ماض، وزاد المبرد على الاسمية أن تكون ماضية المعنى، فمعنى الماضي لا بد أن يتحقق في الجملة المضافة إلى «إذ» بنوعيها.

وقد كذبه الرضي فقال: «وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ هُمْ عَلَى ٱلنَّارِ يُفْتَنُونَ﴾[49] وقوله: ﴿يَوْمَ هُم بَٰرِزُونَ﴾[50]» يكذبه[51].

وتكذيب الرضي للمبرد دال على: أن الرضي يجعل الشاهد القرآني هو أساس استخلاص القاعدة النحوية، ولعله قسا على المبرد في نقض رأيه، ونعته بالكذب، لأن الشواهد القرآنية تؤكد ما قاله الرضي، وتنفي غيره.

5 ـ وخالف الرضي المبرد في إضافة العدد في: قوله تعالى: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[52] حيث أضيف العدد «ثلاثة» إلى المعدود «قروء» وهو جمع الكثرة في قرء. وكان المفترض أن يضاف إلى جمع القلة وهو «أقراء»؛ تطبيقاً للقاعدة التي يؤمن بها النحاة بما فيهم المبرد والرضي، وأعني بها: إن كان للمعدود جمعان: جمع قلة وجمع كثرة أضيف العدد ـ من ثلاثة إلى عشرة ـ في الغالب إلى جمع القلة.

يعلق الرضي على الآية التي تشهد على غير ما جاءت به القاعدة فيقول:

---

(48) شرح الرضي: 3:172 والكامل: 8:119 والمقتضب: 4:347.

(49) سورة الذاريات، الآية: 13.

(50) سورة غافر، الآية: 16.

(51) شرح الرضي: 3:172.

(52) سورة البقرة، الآية: 228.

«وقد جاء ثلاثة قروء، مع وجود أقراء، وليس بقياس»[53] ثم يذكر رأي المبرد في الآية، الذي جعل الإضافة بتأويل ثلاثة من قروء[54].

وقبل التعليق على الرأيين أورد ما قاله العكبري في هذه المسألة: «وقروء جمع كثرة، والموضع موضع قلة، فكان الوجه ثلاثة أقراء، واختلف في تأويله فقيل: وضع جمع الكثرة في موضع جمع القلة. وقيل: لما جمع في المطلقات أتى بلفظ جمع الكثرة، لأن كل مطلقة تتربص ثلاثة. وقيل: التقدير: ثلاثة أقراء من قروء»[55].

وذكر المعاني نفسها: أبو حيان والزمخشري[56].

وكل هذه الأقوال قائمة على التسليم بالقاعدة النحوية المشار إليها آنفاً، وتحاول تخريج الآية، إما على تأويلها، وإما على الاتساع بمعنى أنهم يستعملون كل واحد من الجمعين مكان الآخر، لاشتراكهما في الجمعية كما قال الزمخشري.

غير أن الرضي هو الذي تفرد بقوله: «وليس بقياس» وكأنه يقول: جاءت الآية على وجه الشذوذ النادر الذي لا يقاس عليه. وهو قول غير مقبول في نص قرآني متفق عليه من القراء جميعهم. إلا أنه قد يقال: جاءت قروء مكان أقراء، لأن الأخير قريب من المهمل. وهو معنى أورده صاحب البحر.

وهو أيضاً قول مردود عليه بأن كلمة «أقراء» مستعملة بدليل قوله عليه الصلاة والسلام: **«دعي الصلاة أيام أقرائك»**[57]. بقي تفسير واحد يمكن به قبول تفسير الرضي لهذا الشاهد، وأعني به أن الرضي قد سلم بالآية شاهداً في مقدمة استشهاده فقال: «وقد جاء ثلاثة قروء مع وجود أقراء» فهو كما نرى في عبارته هذه يؤكد هذا المجيء، وهو مع هذا التسليم ينفي أن هذا المجيء على غير

(53) شرح الرضي: 3: 301.

(54) المقتضب: 2: 159.

(55) التبيان في إعراب القرآن: 1: 181.

(56) البحر: 2: 187 والكشاف: 1: 272.

(57) أخرجه الطحاوي والدارقطني. نقلاً عن الكاف الشاف في تخريج أحاديث الكشاف لابن حجر: 1: 271.

قياس النحاة. وإن صح هذا التفسير لكلام الرضي فرأيه مقبول، بل مميز، وإلافهو مردود لأن فيه رداً لاستشهاد بقراءة متفق عليها. والذي يجعلني أميل إلى هذا التفسير الأخير لكلام الرضي ـ وأعني به رفض القياس أو تطبيقه في الآية والأخذ في الوقت نفسه بالآية شاهداً ـ أنه كرر الاستشهاد بالآية نفسها، وعلق عليها بما قاله الزمخشري تقريباً حيث قال: «وقد يستعار أحدهما للآخر مع وجود ذلك الآخر»[58].

وخالف الرضي المبرد في إعراب ﴿يُقِيمُوا﴾ في قوله تعالى: ﴿قُل لِّعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[59]. فقد جعلها المبرد جواب فعل مقدر تأويله «أقيموا يقيموا»[60].

أما الرضي فقد جعل الفعل جواب «قل» في الآية قبله[61] وبهذا يعود الرضي إلى الاتفاق مع مذهبه، فينأى عن التأويل الذي اختاره المبرد، فأكد بهذا الاختيار ما علق عليه به العكبري على رأي المبرد، فوصفه بالفساد قال: «حكي عن المبرد، وهو أن التقدير: قل لهم أقيموا يقيموا، فيقيموا المصرح به جواب أقيموا المحذوف. . وهو فاسد لوجهين:

أحدهما: أن جواب الشرط يخالف الشرط إما في الفعل أو في الفاعل أو فيهما، فأما إن كان مثله في الفعل والفاعل فهو خطأ، كقولك: قم تقم. . .

والوجه الثاني: أن الأمر المقدر للمواجهة، ويقيموا على لفظ الغيبة وهو خطأ إذا كان الفاعل واحداً»[62].

ونأياً عن هذا الفساد، فقد اختار أبو حيان، وابن هشام رأي الرضي في المسألة، وذكرا رأي المبرد وأبطلاه بما سبق أن ذكره العكبري[63].

---

(58) شرح الرضي: 3 : 398.
(59) سورة إبراهيم، الآية: 31.
(60) المقتضب: 2 : 84.
(61) شرح الرضي: 4 : 119.
(62) التبيان: 2 : 770.
(63) البحر: 5 : 426 والمغني: 1 : 227 ت محي الدين.

7 ـ وقد يسهو الرضي في نقله عن المبرد فيختلف معه، ولا خلاف بين رأييهما كما فعل في مناقشة قوله تعالى: ﴿أَيَعِدُكُمْ أَنَّكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا أَنَّكُم مُّخْرَجُونَ﴾[64].

فقد ذكرها الرضي في أحوال «أنَّ ومعموليهما» فجعل كلمة «مخرجون» خبراً لـ«أنكم» الأولى، و«أنكم» الثانية معادة لتأكيد الأولى، لما طال الفصل بينهما، أو تراخى كما يقول الرضي[65] ثم نقل الرضي خطأً ـ عن المبرد أنه قال فيهما: «أنكم مخرجون: مبتدأ خبره: إذا متم، والجملة الاسمية هذه: خبر أنكم الأولى، فيكون تقديره: أنكم وقت موتكم إخراجكم.

والحق أن تخريج المبرد للآية لا يختلف عن تخريج الرضي في شيء.

قال في المقتضب تحت «هذا باب من أبواب» أن مكررة: «وذلك قولك: قد علمت أن زيداً ـ إذا أتاك ـ أنه سيكرمك. . . فكررت الثانية توكيداً، ولست تريد بها إلا ما أردت بالأولى، فمن ذلك قوله عز وجل: ﴿أَيَعِدُكُمْ أَنَّكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا أَنَّكُم مُّخْرَجُونَ﴾ فهذا أحسن الأقاويل عندي في هذه الآية»[66].

فهل ترى فرقاً بين رأي المبرد المذكور في كتابه المقتضب، وبين رأي الرضي؟

والإجابة بالنفي، فإن النص السابق قاطع في الدلالة على موافقة الرأيين. لكن يبدو أن القول الثاني الذي أشار إليه الرضي ونسبه إلى المبرد، قد جاء في معرض نقد المبرد لسيبويه، فقد عرض للرأيين في الآية، وجعل ما اختاره هو الأحسن، وما قاله سيبويه ـ وهو الذي نسبه الرضي للمبرد ـ جعله حسناً، ونص عبارة المبرد في نقد سيبويه يؤكد هذا: «قال محمد[67]: وأما الآية ـ والله أعلم ـ فإن تكرار «أن» فيها على وجهين:

---

(64) سورة المؤمنون، الآية: 35.

(65) شرح الرضي: 4: 364.

(66) المقتضب: 2: 356.

(67) يعني نفسه فهو محمد بن يزيد.

أحدهما: ما سبق ذكره في المقتضب، وعلق عليه بقوله: فهذه أحسن الأقاويل عندي.

وثانيهما: أن يكون «أنكم مخرجون» مرتفعاً بالظرف «إذا» كأنه في التقدير: أيعدكم أنكم إذا متم إخراجكم، فهذا قول حسن جميل»[68].

فهذا كلام يؤكد وقوف المبرد على الرأيين، وأنه قد فاضل بينهما، فجعل أحدهما حسناً وهو الذي نسبه الرضي إليه، ولذلك خالفه، وجعل الآخر أحسن، وهو الذي يتفق فيه مع الرضي.

بإيجاز: ليس بين الإمامين خلاف في هذه الآية، وإن صح أن هناك خطأ، ففي النقل عن المبرد. وهذا تحقيق المسألة.

والخلاصة أن الرضي قد اختلف مع المبرد فيما قدمت من مسائل عندما بنى الأخير رأيه على التأويل والتقدير في النص. كما اختلف معه عندما خرّج نصاً على غير سماع، فقال الرضي: «لم يثبت».

واختلف الرضي معه عندما وجده يقيم وزناً للفظ على حساب المعنى، حيث فهم في كلمتي «كلهم وأجمعون» معنيين مستقلين، وفهم الرضي أن العبرة بالمعنى، ولا مانع من الترادف من أجل المبالغة.

واختلف معه ـ بل كذبه ـ عندما استنتج قاعدة يعارضها الشاهد القرآني.

واختلفا معاً حول شاهد «ثلاثة قرُوء» فظهر ضعف رأييهما معاً.

واختلف الرضي معه بلا داع، حيث حققتُ المسألة، فكان رأيهما فيهما واحداً.

وهكذا أقول مختصراً: لقد اتفق الرضي مع المبرد، واختلف معه فأكد في اتفاقه واختلافه بعض ملامح مذهبه النحوي، من حرص على عدم التأويل والتقدير إلا مضطراً، ومن حرص على السماع دليلاً قوياً من أدلته النحوية، ومن

---

(68) المقتضب: 2:357.

أخذه القاعدة من النص القرآني، ومن نظرته الشمولية إلى الجملة وقت تحليل الكلمات.

ولم يخل الأمر مر سهو وقع فيه الرضي، وقد أشرت إلى موضعين ذاع فيهما ـ خطأ ـ عن المبرد رأي، ثم تناقلته كتب النحو كتاباً عن كتاب دون تحقيق المسألة.

القراءات بين الرضي والمبرد:

قدمت فيما سلف وجوه الاتفاق والاختلاف بين الرضي والمبرد استيضاحاً للعلاقة بين الإمامين، وللتعرف من خلالها على منهج كل في معالجة النص القرآني.

إلا أن الوصول إلى هذين الهدفين لا يكون قبل الوقوف على القراءات بينهما، خاصة أن الرضي والمبرد كليهما يقف من بعض القراءات موقفاً خاصاً فيه حدة نالت أحياناً من بعض القراء.

وقد لاحظت أنهما يشتركان معاً في مناقشة بعض القراءات، انطلاقاً من أن القراءة بالرأي لا بالرواية.

ويختلفان في كثير من الأحيان في الاستشهاد بالقراءات، فقد كان الرضي أكثر استشهاداً بها.

ولكن هذا تسرُّع في إعلان النتائج، ولا تكون الأحكام مقبولة إلا بالأدلة؛ لذا أقدم مجموعة القراءات التي اشتركا في الاستشهاد بها. وإن جاءت الأحكام مختلفة:

ومنها قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنظُرْ﴾[69] بإسكان اللام في «ليقطع» و«فلينظر» وهي شاهدٌ في حكم لام الأمر بعد حروف العطف: الواو، وثم، والفاء. وقد فصل بينهما المبرد، حيث جعل «ثم» منفصلة عن الكلمة فينبغي ترك لام الأمر على وضعها وهو الكسر، وغير ذلك لحن وخطأ.

(69) سورة الحج، الآية: 15.

أما الواو والفاء فاللام بعدهما «على حالها من الكسر، وقد يجوز إسكانها وهو أكثر على الألسن»(70).

ثم يورد المبرد نصوصاً قرائية تثبت مذهبه في جانب، وتنقضه في آخر وهي:

قوله تعالى: ﴿فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ﴾(71).

وقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ﴾(72).

وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنظُرْ﴾(73).

والنصان الأول والثاني شاهدان له، حيث أسكنت لام الأمر فيهما. والنص الثالث شاهد عليه، حيث كسرت فيه اللام بعد «ثم» وهو ما يرفضه المبرد، ولذلك فقد علق على قراءة إسكان اللام هذه بقوله: «وأما قراءة من قرأ: ثم ليقطع فلينظر فإن الإسكان في لام «فلينظر» جيد، وفي لام «ليقطع» لحن، لأن «ثم» منفصلة»(74).

فالمبرد كما تدل عبارته السابقة له رأي في القراءة يُجوّدُ واحدة، ويلحن أخرى.

أما الرضي فقد جعل النصوص السابقة أساسه في استخلاص القاعدة، فلم يفرق بين الأحرف الثلاثة وهي سابقة لام الأمر فقال: «وقد تسكن بعد الواو والفاء وثم نحو ﴿وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّواْ فَلْيُصَلُّواْ مَعَكَ﴾(75) و﴿ثُمَّ لْيَقْضُواْ تَفَثَهُمْ﴾(76) وهو مع الفاء والواو أكثر»(77). فالرضي يجيز الكسر بعد «ثم» وإن

---

(70) المقتضب: 2: 134.

(71) سورة النساء، الآية: 107.

(72) سورة آل عمران، الآية: 104.

(73) سورة الحج، الآية: 15.

(74) المقتضب: 2: 134.

(75) سورة النساء، الآية: 102.

(76) سورة الحج، الآية: 29.

(77) شرح الرضي: 4: 84.

كان قليلاً كما تفيد عبارته الأخيرة، ولا يجعل ذلك لحناً كما فعل المبرد. وبهذا يستشهد الرضي بما أورد من قراءات سبعية[78] أوردها هو محتجاً بها، وأوردها المبرد قبله مخطئاً قراءة من قرأ بها.

2 ـ واختلف الرضي مع المبرد أيضاً في الاستشهاد بقراءة: ﴿ثَلَٰثَ مِاْئَةٍ سِنِينَ﴾[79] بالإضافة من غير تنوين «ثلاثمائة» وهي قراءة حمزة والكسائي وخلف[80]. خطأ المبرد هذه القراءة فقال: «وقد قرأ بعض القراء بالإضافة فقال... الآية، وهذا خطأ في الكلام غير جائز»[81].

أما الرضي فقد قبلها آخذاً بتفسير قطرب وابن الحاجب لهذه القراءة، حيث يريان أن مثل العدد ثلاثمائة يضاف إلى الجمع على الأصل، لأن المعنى في ذلك هو الجمع، فلما أضيف إلى الواحد فقد اكتفى به عن الجمع، فإذا أضيف إلى الجمع، فقد جاء ذلك على الأصل[82] وقال الرضي مردداً المعنى نفسه: «أما إذا كان جمعاً فالقصد فيه كالقصد في وقوع التمييز جمعاً في نحو ثلاثة أثواب، مع أن الأصل في الجميع: الجمع... فإذا استعمل المميز جمعاً استعمل على الأصل»[83].

فسر الرضي القراءة وقبلها شاهداً، فدل على عنايته بها من جهة وعلى الفارق بينه وبين المبرد من جهة أخرى.

3 ـ وينقل القرطبي عن المبرد رأيه في قراءتي:

قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامِ﴾[84] بجر كلمة الأرحام.

---

(78) انظر في آيتي الحج، الآيتان: 15، 29 وهما محل الشاهد: السبعة ص434 وحجة القراءات لأبي زرعة ص473، والنشر: 2: 326.

(79) سورة الكهف، الآية: 25.

(80) السبعة: ص389، والنشر: 2: 310، والكشف: 2: 58، وحجة القراءات لأبي زرعة ص414.

(81) المقتضب: 2: 171.

(82) حجة القراءات لأبي زرعة ص414.

(83) شرح الرضي: 3: 306.

(84) سورة النساء، الآية: 1.

وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتُم بِمُصْرِخِيِّ﴾ بكسر الياء[85].

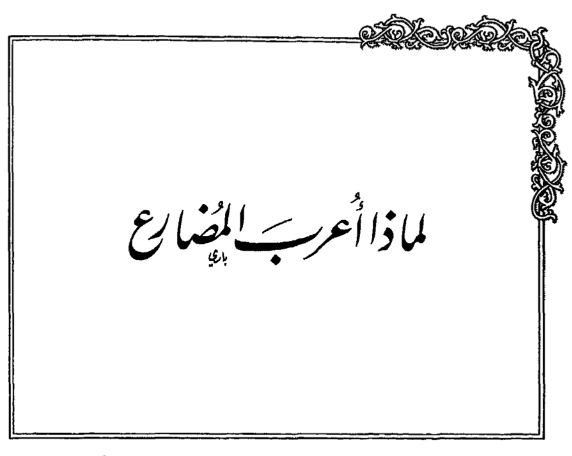
والقراءتان كلتاهما لحمزة[86] فهما سبعيتان، ومع هذا ينقل القرطبي عن المبرد قوله: «لو صليت خلف إمام يقرأ... ثم ذكر الآيتين لأخذت نعلي ومضيت»[87]. وهي عبارة لا تدل على استشهاد المبرد بها نحوياً، بقدر ما تدل على عدم عده إياها قرآناً متعبداً به.

أما الرضي فأرجع القراءة في آية النساء إلى تأثر حمزة بمذهبه الكوفي الذي يجيز هذا النوع من العطف[88]. وقبل الاستشهاد بالثانية، وزاد على ذلك بأن جعل كسر الياء لغة قوم من العرب هم بنو يربوع[89].

وخلاصة القول أن الرضي قد أكد موقفه من الاستشهاد بالقراءات متميزاً عن المبرد الذي رأيناه يرد الاستشهاد بالقراءات في ثلاث مرات، بل يلحن بعضها على رغم أنه مقروء من السبعة.

لكن الإنصاف يقتضي أن نذكر أيضاً أن المبرد مات قبل الإجماع على السبعة وتسبيع السبعة، ومع هذا فإننا نؤمن بأن القراءة سنة متبعة.

(85) سورة إبراهيم، الآية: 22.
(86) السبعة ص226 وص362.
(87) القرطبي: 3:5 وانظر درة الغواص في أوهام الخواص، لأبي محمد القاسم الحريري ص95 ط الجوائب، ومقدمة المقتضب: 1:112.
(88) شرح الرضي: 2:336.
(89) شرح الرضي: 2:265.



د. عبد الله محمد الكيش

هذا بحث مستوفىً لمسألة إعراب الفعل المضارع؛ إجابة عن السّؤال المتقدّم، أضعه بين أيدي قرّاء هذه المجلّة ميسّراً، نقيّاً من شوائب الخلاف النّحويّ. . مستنداً إلى الفصيح من كلام العرب؛ قاعدةً وأسلوباً وتطبيقاً، في عرض جيّد حديث شائق.

وأعتقد أن نشر مثل هذا البحث في هذه الدوريّة العتيدة سيكون له نفعٌ من غير وجه؛ ذلك أنّه يعرض بعض الأصول النّحويّة عرضاً لم يغب عنه المنهج التّعليميّ، ويتقبّل النّقد البنّاء؛ لتصحيح ما قد يكون فيه من خطأ غير مقصود. .

ولا أحد يشكّ في أنّ الإعراب من أهم خصائص اللّغة العربيّة الشّريفة؛

لأنّه «. . .الإبانة عن المعاني بالألفاظ»، على رأي العلاّمة ابن جنّي[1]، وهذا واضح من اشتقاق الإعراب من الجذر: أَعْرَبَ، بمعنى: أوضح، وأبان، وكشف عن الغامض والخفيّ المستور.

وهناك شيء آخر لا بدّ من ذكره في شأن الإعراب، وهو أنّه في نظر نحاة العربيّة عنوان الفصاحة والإبانة، وهو في مرتبة شريفة تسمو على البناء؛ فالكلام المعرب يضمن الإبلاغ والإفادة بما يحويه من علامات صوتيّة؛ لإقامة الفروق بين أجزاء وعناصر الكلام المفيد.

ولمّا كان الأمر كذلك، كانت للإعراب وظيفة تمييزيّة، ولذا فهو مفيد معنويّاً ومن ثَمّ كان جزء المعنى[2]؛ للوظيفة التّبليغيّة الّتي تندرج ضمن بقيّة العلاقات اللغويّة، التي لا غنى عنها في أساليب الأداء النّحويّ.

ولا شكّ في أنّ التّغيير الإعرابيّ إنّما يحدث فيما يتناوله الإعراب من الكلمات المعربة أسماءً كانت أو أفعالاً، بخلاف الحروف فإنّها مبنيّة دائماً، باتفاق جميع النّحاة؛ لأنّ الواقع اللّغويّ يحصر الوحدات اللفظيّة في ثلاثة أنواع: الاسم والفعل والحرف.

فالأسماء منها ما هو معرب، وهو الغالب فيها، ومنها ما هو مبنيٌّ، وهي أنواع محدودة، مثل: الضمائر، وأسماء الإشارة، والأسماء الموصولة، وأسماء الشّرط والاستفهام، وغير ذلك ممّا أشبه الحرف في نوع من أنواع الشّبه الوضعيّ، أو المعنويّ أو الافتقاريّ أو الاستعماليّ.

ولنا في كتب النّحو العربيّ أمثلة كثيرة على أنّ الإعراب: أثر ظاهر أو مقدّر، يجلبه العامل النّحويّ في آخر الكلمة المُعربة، في ثنايا الجمل والتّراكيب اللّغوية المفيدة، وأنواعه أيضاً معدودة: رفع ونصب، في اسمٍ وفعلٍ، وجرٌّ في

---

(1) الخصائص 1/ 35.

(2) اللّباب في علل البناء والإعراب: 348.

اسم، وجزم في فعلٍ، ولهذه الأنواع الأربعة علاماتٌ أصول وفروع، لا مجال لذكرها هنا[3]..

وكان النّحاة الأوائل قد قرّروا أنّ الأفعال باعتبار الزّمن على ثلاثة أنواع: الماضي، وهو مبنيّ باتّفاق بينهم، فلا دخل للإعراب فيه. وفعل الأمر، وهو مبنيّ على الأصحّ، خلافاً للكوفيّين الذين يرون إعرابه، أمّا نحاة البصرة فيرون بناءه، وهو الراجح[4].

وأمّا الفعل المضارع فهو معربٌ باتّفاق سائر نحاة العربيّة، وليس عجيباً أن يختلفوا في سرّ إعرابه، أهو بالأصالة أم بالحمل على الاسم وشبهه به[5]؟

والحقّ أنّ النحويّين مجمعو الرّأي على إعراب المضارع، أيّاً كانت جهة إعرابه، ما لم تتّصل بآخره واحدة من نوني التّوكيد الثقيلة أو الخفيفة اتّصالاً مباشراً، فيُبنى معهما على الفتح، أو نون جمع الإناث فيُبنى معها على السُّكون.

إنّ ظاهرة الإعراب في اللّغة العربيّة تقتضي من الباحث ألاّ يحدّد لكلّ حالة إعرابيّة، أو وجه إعرابي، وظيفة معنويّة فحسب، بل عليه أن يسعى ـ جاهداً ـ إلى التّدليل على أنّ فائدة الإعراب واقعة، وثابتة في جميع أنواع الكلمات المعربة، الّتي يطرأ عليها التّغيير الإعرابيّ، وقد تمكّن الدّارسون قديماً وحديثاً من إيضاح نوع الوظيفة التّبليغيّة لكلّ حالة إعرابيّة، مهما كان قسم الكلام الّذي ينتمي إليه العنصر المعرب[6].

ولا يخفى أنّ الأمر لم يقف بنحاة العربيّة عند تحديد الوظيفة الأدائية للأحوال الإعرابيّة المتعاقبة على أواخر الكلمات المعربة في ثنايا التّراكيب اللّغويّة المفيدة، بل تجاوزه إلى إثبات أصالة الإعراب في الأسماء، وفرعيّته في الأفعال، وتحقيق أصالة البناء في الأفعال، وفرعيّته في الأسماء؛ انطلاقاً من أنّ

---

(3) أوضح المسالك لابن هشام 1/27، 28.

(4) إعراب الفعل المضارع للمرحوم الدكتور/ محمد محمود هلال ص4.

(5) أوضح المسالك لابن هشام 1/33.

(6) لِمَ أعرب المضارع، د/عبد القادر المهيريّ، حوليّات الجامعة التونسيّة 16/ 8.

الأسماء حين تدخل في التّراكيب اللّغويّة يتوارد عليها من المعاني المختلفة، ما تحتاج معه إلى ما يبيّنها، ويميّز بعضها عن بعضٍ، وأنّ الاسم قد يتغيّر موقعه تبعاً لما يؤدّيه من وظيفة تركيبيّة.

فقد يقع فاعلاً، أو مفعولاً، أو غير ذلك من الوظائف التركيبيّة، الّتي تؤدّيها الأسماء في الجمل والتّراكيب، فكان الرّفع دليل الفاعليّة، والنّصب دليل المفعوليّة، والجرّ دليلاً على المعاني المتعلقة بالأفعال، ورُمز لكل معنى من تلك المعاني النّحويّة برمز صوتيّ معيّن، وهذا هو معنى قول ابن يعيش ـ عليه الرّحمة ـ: «الإعراب إنّما يُؤتى به للفرق بين المعاني»[7].. وكذلك معنى قول ابن الخَشّاب: «وفائدته أنّه يفرّق بين المعاني المختلفة التي لو لم يدخل الإعراب الكلمة التي تتعاقب عليها تلك المعاني الْتَبَسَتْ»[8].

ومن أجل ما تقدّم كلّه كان الإعراب أصلاً في الأسماء؛ لاحتياجها إليه احتياجاً أساسيّاً؛ لأنّ علّته في الأسماء موجبة، لا غنى لها عنه، أمّا إعراب الفعل المضارع فقد اختلفت كلمة نحاة العربيّة في تحديد سرّ إعرابه.

والواقع أنّ ربط الإعراب بالمعنى دفع النّحاة جميعاً إلى الإقرار والاعتراف بإعراب المضارع، على الرّغم من عدّ الإعراب غير أصليّ فيه؛ لاحتياجه إلى ما يجسّم وظيفته النّحويّة، ومن هنا لجأ نحاة البصرة إلى القياس الشّكليّ، فشبّهوا المضارع باسم الفاعل، وحملوا إعرابه على هذا القياس الشّكليّ، ويتمثّل الشّبه في الموازنة بين بنيته وبنية اسم الفاعل ـ يعلم وعالم ـ وأُخْرِجُ ومُخرج ـ، وفي احتياج المضارع إلى بعض الحروف كالسّين، وسوف؛ لتخصيص معناه، كاحتياج الاسم إلى حرف التّعريف «أل»؛ لإزالة اللبْس والإبهام عنه.

وأخيراً في اقتران المضارع بلام الابتداء، على غرار دخولها على الاسم، إلى غير ذلك من وجوه المشابهة بين المضارع والاسم، والشيء إذا شابه شيئاً آخر شبهاً قويّاً أخذ حكمه.

---

(7) شرح المفضل 1/ 49.

(8) المرتجل في شرح جمل عبد القاهر ص34.

ومن المعلوم أنّ من أحكام الاسم نحوياً الإعراب؛ فأخذ المضارع هذا الحكم لمشابهته الاسم من وجوه عدّة، ليس هذا البحث مجال تفصيلها.

وهكذا فليست الأسماء المعربة وحدها في اللّغة العربيّة، هي الّتي في حاجة إلى ما يُبيّن ويعيّن وظائفها النّحويّة، وهي الّتي يكون للإعراب فيها مبرّر، أو مسوّغ؛ فالفعل المضارع مفتقر إلى ما يرشد ويهدي إلى وظيفته النّحويّة؛ لأنّها تتغيّر وتتنوّع بتغيّر وتنوّع السّياقات الّتي يرد فيها؛ لأنَّ الأفعال مثل الأسماء ترد عليها من المعاني ما تحتاج معه إلى دليل يدلّ عليها، فلا تتميّز تلك المعاني بعضها عن بعض إلاّ بالإعراب[9].

ولنأخذ مثالاً على ذلك قول القائل: لا تُعْنَ بالجفاء، وتمدحُ خالداً، فتحتمل هذه العبارة نهي المخاطب عن كلّ واحدٍ من الأمرين: عنايته بالجفاء، ومدحه خالداً، سواء فعل كلّ واحد منهما مستقلاً عن الآخر، أم فعلهما متصاحبين، لا أن يفعل أحدهما مستقلاً، كما تحتمل هذه العبارة أن يكون القائل أراد النّهي عن الفعل الأول، وإباحة الثّاني.

ولا يخفى أنّ هذه المعاني الثلاثة الّتي تحتملها العبارة السّابقة لا يتميّز بعضها عن بعض إلاّ بالإعراب؛ فإذا أراد المتكلّم المعنى الأوّل جزم الفعلين، وكانت الواو عاطفة، لا تقتضي ترتيباً ولا تعقيباً، والنّهي موجّه إلى الأمرين: العناية بالجفاء ومدح خالد، وإذا أراد المعنى الثاني جزم الفعل الأوّل، ونصب الثاني، والواو ابتدائيّة استئنافيّة، والنّهي موجّه إلى الأوّل، ولا يتميّز أحد من هذه المعاني إلاّ بالإعراب.

ومن هنا جاءت أهميّة إعراب المضارع، وإن كان ثمّة فرق بين احتياج الاسم إلى الإعراب واحتياج المضارع إليه؛ لأنّ احتياجه إليه قد يزول بغيره، بخلاف الاسم؛ فإنّ المعنى المراد منه لا يظهر، ولا يتبيّن إلاّ بالإعراب.

ومن ثَمّ كان الإعراب أصلاً في الأسماء فرعاً في الأفعال المضارعة، واعتبار الإعراب فرعاً فيها لا ينفي حقيقتها. وإنّ النّظرة الفاحصة إلى أوجه

---

(9) ظاهرة الإعراب في النّحو العربي، وتطبيقها في القرآن الكريم، أحمد ياقوت ص18 ـ 19.

إعراب المضارع الثلاثة المتقدمّة، والمعاني الدقيقة التي أفادها إعرابه، تدلّ بوضوح على الأثر المعنويّ، لإعراب المضارع، كما هو الشّأن في الاسم المعرب.

قال الكوفيّون: «إنّ الأفعال تختلف معانيها، كما اختلف معاني الأسماء...»[10] ولذا احتاجت إلى الإعراب للتّفريق بين المعاني المتعاقبة عليها، وهذا هو المنطلق الأساسيّ العام الّذي ينطلقون منه في الكشف عن سرّ إعراب المضارع.

والمعاني الّتي تتعاقب على الفعل من حيثُ هو ـ كما يراها الزّجاجيّ[10] ـ أنواع، منها: الزّمن والإيجاب، والنّفي، والأمر، والنّهْي، والجزاء، والإسناد إلى مختلف الضمائر[10]...

وينبغي للدّارس أن يكون حذراً جداً في البحث عن الرّابط بين كلّ وجه من وجوه الإعراب المتقدّمة، والمعنى أو المعاني الّتي يفيدها، حتّى يفوز بنظرة أكثر تناسقاً وأقرب إلى الموضوعيّة؛ لأنّ المعاني المختلفة التي تتوارد على المضارع هي وليدة الحروف الّتي يقترن بها، وتلك الحروف متشابهة أحياناً في لفظها، كحرف «لا» المفيد للنهي والنّفي والعطف. واللاّم الدّالة على الأمر، وعلى التّعليل. والفاء الّتي للعطف أو السّببيّة أو التفريع. وواو العطف الّتي للعطف أو المصاحبة والمعيّة، إلى غير ذلك من المعاني المختلفة..

وعلى هذا، فلا يمكن فهم معنى الفعل المضارع المقترن بأحد تلك الحروف إلاّ بواسطة الإعراب، فالنّفي مثلاً يُستفاد من المضارع المسبوق بـ«لا» النّافية، والنّهي يعرف بالجزم بـ«لا» النّاهية، والأمر يُستنتج من المضارع المجزوم المسبوق بـ«لام» الأمر، والتّعليل يُعلم من الفعل المنصوب المسبوق بـ«لام» التّعليل..

وهذا ـ من غير شكّ ـ ما لحظه المحقّق: رضيّ الدّين الاسترآبادي في ثنايا شرحه القيّم لكافية ابن الحاجب في علم النّحو، حين قال: «أُعرب الفعل

(10) الإيضاح في علل النحو للزّجاجيّ ص81.

المضارع بالأصالة، لا للمشابهة، وذلك لأنّه قد يتوارد عليه أيضاً المعاني المختلفة بسبب اشتراك الحروف الدّاخلة عليه؛ فيُحتاج إلى إعرابه؛ ليتبيّن ذلك الحرف المشترك؛ فيتعيّن المضارع تبعاً لتعيّنه، وذلك نحو قولك: لا تضربُ، رفعه مخلّص لكون «لا» للنّفي، دون النّهي، وجزمه دليل على كونها للنّهي، ونحو قولك: لا تأكل السّمك وتشربَ اللّبن، نصْبُ تشرب دليل على كون الواو للصرف وجزمه على كونه للعطف»[11]..

وأغلبنا، إن لم يكن جميعنا، يعلم بالتّفصيل أنَّ إعراب الفعل المضارع بالأصالة أو بالحمل على الاسم؛ لمشابهته له، فإذا عورض ذلك الشّبه أو ضعف بسبب اتّصال المضارع بشيءٍ من خصائص الأفعال؛ فإنّه يُبنى، وذلك إذا باشرته واحدة من نوني التّوكيد الخفيفة أو الثقيلة، فيبنى معها على الفتح، ويُبنى المضارع أيضاً إذا اتّصلت به نون النّسوة، فيبنى معها على السُّكون، وهاتان النّونان لا تلحقان الأسماء، بل هما من خصائص الأفعال[12].

ولذا ضعف شبه المضارع معهما بالاسم، فرجع إلى ما هو الأصل في الأفعال، وهو البناء، وليس عجيباً أن يُبنى المضارع مع نوني التّوكيد على الفتح؛ لتركّبه معهما تركيباً عددياً، كخمسة عشر وأخواتها.

وإنّما بُني على السّكون مع نون جمع الإناث؛ لأنّه علامة البناء الأصليّة، وحملاً للمضارع على الماضي. وما أسهل أن نُدرك سرّ عدم تقييد اتّصال نون النّسوة بالمباشرة، مثل ما قيّدت به نونا التوكيد؛ لأنّ نون النّسوة لا تكون إلاّ مباشرة، وأما نونا التّوكيد فقد تباشران الفعل المضارع، كما في قوله تعالى: ﴿لَيُنۢبَذَنَّ فِى ٱلۡحُطَمَةِ﴾[13]، وقد لا تُباشر نونا التّوكيد المضارع، وذلك إذا فصل بينهما وبين الفعل بفاصل، كألف الاثنين، في مثل قوله جلّ وعلا: ﴿وَلَا تَتَّبِعَآنِّ سَبِيلَ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ﴾[14]، أو واو الجماعة مثل قوله جلّ شأنه: ﴿لَتُبۡلَوُنَّ فِىٓ

(11) شرح الرضيّ على الكافية: 17/4، ط جامعة بنغازي.
(12) القواعد الأساسيّة للّغة العربيّة للمرحوم، السّيّد أحمد الهاشميّ ص349.
(13) سورة الهمزة، الآية: 4.
(14) سورة يونس، الآية: 89.

أَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ﴾[15] أو ياء المؤنّثة المخاطبة، كقوله جلّ ثناؤه: ﴿فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلْبَشَرِ أَحَدًا ﴾[16].

وممّا تجدر ملاحظته أنّ الأفعال المضارعة الثلاثة في الآيات الكريمة المتقدّمة: تتّبعانّ، تبلونّ، ترينّ، معربة، وليست بمبنيّة؛ لعدم مباشرة نون التّوكيد لها، حيثُ فُصلت عن الفعل المضارع الأوّل بألف الاثنين الملفوظة، وفي الثّاني بواو الجماعة المقدّرة أو الملحوظة، وفي الثالث بياء المؤنّثة المقدّرة كذلك. فلمّا فصلت نون التّوكيد من المضارع لم تتحقّق علّة البناء؛ وهي التّركيب مع المضارع؛ إذ لا يُركّب فعلٌ من ثلاثة أشياء[17].

وقد قنّن العلاّمة الإمام ابن مالك، في ألفيّته هذه المسألة بقوله:

وفـعـل أَمـرٍ ومـضـيّ بُـنـيـا وأعـربـوا مـضـارعـاً إن عَـريـا
مـن نـون تـوكـيـد مـبـاشـر ومـن نـون إنـاث كـيَـرُعْـنَ مـن فُـتـن

إنّ قضيّة إعراب الفعل المضارع تحدّث عنها ـ ولو سريعاً ـ كلُّ الذين عُنُوا في هذا الزّمان بالدّرس النّحويّ وتطوّره، مستعينين بالنّظريّات الحديثة في اللّغة العربيّة لتقويمه، أو مكتفين بالمعطيات والمعلومات الموروثة. كقولهم: ضارع الفعل المضارع اسم الفاعل من ثلاثة أوجه: الإبهام، ودخول لام الابتداء، والتّخصيص.

ويمكنني إيراد بعض آراء نحاة العربيّة المعاصرين في تفسير إعراب الفعل المضارع؛ للوقوف على مجرى تفكيرهم، ولعلّ مما يلفت الانتباه أن المرحوم الدّكتور: إبراهيم أنيس، قد وقف من إعراب المضارع موقفاً ينمّ عن الحذر والاحتراز، فهو ينكر أن يكون الإعراب: «من معالم الكلام العربيّ في أحاديث النّاس، ولهجات خطابهم» لأنّه «صفة من صفات اللّغة النّموذجيّة الأدبيّة...»[18] رافضاً أن يكون للإعراب من حيثُ هو، أثر معنويّ، أو أن

---

(15) سورة آل عمران، الآية: 186.

(16) سورة مريم، الآية: 26.

(17) شرح الرضيّ: 4/ 20 ـ 21 بتصرّف ط ج بنغازي.

(18) من أسرار اللّغة ص189.

تكون حركاته هي التي «تحدّد المعاني في أذهان العرب القدماء، كما زعم النّحاة» بل إنّها في نظره: «لا تعدو أن تكون حركات يحتاج إليها في الكثير من الأحيان؛ لوصل الكلمات بعضها ببعض. . .»[19].

يضاف إلى هذا الأستاذ الدكتور: تمّام حسّان، الّذي حاول في كتابه «اللّغة العربيّة معناها ومبناها» أن يضع منهجاً لدراسة نحو اللّغة العربيّة بتطبيق نتائج البحوث الحديثة في اللّغات العالميّة الأجنبيّة، الّتي لا تلائم خصائص لغتنا، مما دفعه إلى التّقليل من شأن الإعراب وأثره في الإبانة عن المعاني الطّارئة على أواخر الكلمات في الجمل والتّراكيب اللّغويّة المفيدة، فهو لم ينفه كلّيّاً، ولكنّه لا يراه سوى قرينة من مجموعة قرائن لفظيّة تُساعد على إيضاح الوظائف اللّفظيّة في التّراكيب اللغويّة، مثل: الرّتبة، والصّيغة، والرّبط، والمطابقة، والنّغمة، فهذه القرائن كلها تتظافر لتحديد المعنى وتعيينه[20]. .

ولذا فلم يقدّم في هذا السّياق ما يُثري البحوث القديمة المتّصلة بظاهرة الإعراب، ولم يحاول التوفيق بين صيغ الفعل المضارع الإعرابيّة ومعانيه، ولم يَسْعَ إلى البحث عن التّطابق بين وجوه إعراب المضارع ومعانيه.

ويتحدّث ريمون طحّان، عن الحركة الإعرابيّة، مقرّراً أنّها يُسْتأنس بها أحياناً لمعرفة وظيفة الاسم في ثنايا التّراكيب والجمل. «عندما يغلق المعنى عليها ويحدث اللّبس»، في جمل وتراكيب من نوع: «ما أحْسَنُ المسافِرُ؟!». الدّالّة حسب حركة «المسافر» على النّفي، أو التّعجّب، أو الاستفهام. .

إنّ هذا الباحث لا يرى في قضيّة إعراب المضارع وبنائه، إلاّ قضيّة مفتعلة، «تعقّد الأمور، وتحول دون توزيع الصّيغ الفعليّة على الجدول الخاصّ بها، وهو الجدول التّصريفيّ»[21]. .

أمّا العلامات الصّوتيّة الّتي تظهر في آخر الفعل ماضياً أو أمراً أو مضارعاً

---

(19) من أسرار اللّغة ص224.

(20) اللغة العربيّة معناها ومبناها ص207.

(21) الألسنيّة ص13 ـ 14.

فمرجعها الصّرف لا النّحو؛ لأنّها ليست لها آثار نحويّة، ولذا فليست عنده «قضيّة الإعراب إلاّ قضيّة باطلة»[22]. .

ولكنّ الواقع اللّغويّ لا يؤيّد هذا الرّأي؛ لأنّ حروف النّصب والجزم الدّاخلة على المضارع تُرشد إلى معانٍ معيّنة فيه، وهذا معناه أنّ علامات الإعراب المتعاقبة على آخر المضارع بسبب اقترانه بحروف النّصب أو الجزم، أو الشّرط أو الجزاء لها ارتباط بالمعنى المستفاد، لكن «ريمون طحّان» لم يُولِ هذا الموضوع ما يستحقّه من العناية، ولم يجد له حلاً في ضوء البحوث اللّسَانيّة الحديثة.

ولعلّ من بين الذين حاولوا وضع مسألة إعراب المضارع موضع البحث والتّحليل، الدّكتور: أحمد عبد السّتّار الجواري في كتابه: نحو الفعل[23]. وذلك انطلاقاً من الوظيفة النّحويّة للفعل من حيثُ هُوَ، الّذي لا يكون في الكلام إلاّ مسنداً، وبما أنّ الرّفع علامة الإسناد، فكان ينبغي ألا يكون الفعل إلاّ مرفوعاً، ولكن الفعل يطرأ عليه تنوّع في معناه، وثيق الصّلة بدلالته على الزّمن.

فالفعل يدلّ على أزمنة مختلفة، وتصرّف معناه هذا، «هو الّذي يقابل تصرّف الاسم في وقوعه المواقع المختلفة من التراكيب، وإذن فإنّ إعراب الفعل يقوم على تصريفه؛ لأنّه بالتصريف يدلّ على معاني الزّمن المختلفة[24]. .

وسواء أأقرّ الأستاذ الباحث بملاءمة الحالات الإعرابيّة للمضارع مع أنواع ما يدلّ عليه من معاني الزّمن أم تردّد في بعضها، فإنّه لا يسع أحداً الشّكّ في أنّ الفعل المضارع «يصلح بطبيعته وبالقوّة للدّلالة على كل معاني الفعل وأزمنته»[25]. .

وهكذا فإنّ المضارع يتّسم بسعة في الدّلالة، ومن ثَمّ فإنه محتاج إلى طرائق لتمحيضه لهذا المعنى أو ذاك، وعلامات تدلّ أو تُرشد إلى مفهومه الدّقيق، وتُوضّح تغيّر ذلك المفهوم بحسب السّياق والموقف الخطابيّ.

---

(22) الألسنيّة العربيّة ص19.

(23) من مطبوعات المجمع العلميّ العراقيّ/بغداد 1974م.

(24) نحو الفعل ص26.

(25) المصدر السّابق ص33، 34.

وبهذا السّبيل يسهل على الّدارس تفسير الأحوال الإعرابيّة للفعل المضارع الّذي قد يكون مرفوعاً أو منصوباً أو مجزوماً، فالرفع بمنزلة الحالة الإعرابيّة الأولى، إن لم نقل الأصليّة للفعل المضارع، بل إنّ الرّفع على حدّ تعبير الدكتور/ الجواري: «مرتبة الفعل عموماً؛ لأنّ الفعل دائماً في موضع المسند، فإذا قُيّد مدلول الزّمن فيه قيداً ذاتياً بُني على أخفّ الحركات، وهي الفتح، وذلك هو الفعل الماضي، فإذا أُطلق من القيد الذّاتيّ واللّفظيّ عاد إلى ما يستحقّ وهو الرفع»[26]..

وإذن يكون من حقّ الفعل الإعراب نظراً إلى تعدّد إمكانيّة التصرّف في معناه الزّمنيّ، وليس في صيغة المضارع ما يقيّده بزمن، ومن ثَمَّ فهو في حاجة إلى قيد لفظيّ، ويتمّ تقييده بزمن معيّن بواسطة حروف ينجم عنها انتقاله إلى أحكام أخرى، هي النّصب والجزم.

وإذا كان نحاة العربيّة يقرّرون أنّ الفعل المضارع يُرفع إذا تجرّد من النّاصب والجازم، وسلم من مباشرة نوني التّوكيد، ولم تتّصل به نون جمع الإناث، ولم يدخل عليه حرف يقتضي نصبه أو جزمه، ولم يُقدّر دخول أحدهما عليه، كقوله تعالى: ﴿يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِۦ يَذْهَبُ بِٱلْأَبْصَٰرِ﴾[27]، فإنّ قول أبي طالب:

محمّدُ تَفْدِ نفسَكَ كلّ نَفْسٍ إذا ما خِفْتَ من أمرٍ تبالا[28]

بجزم المضارع ـ تفد ـ من غير جازم لفظيّ؛ لأنّ الجازم مقدّر بلام الأمر ـ لتَفْدِ ـ وعلامة جزمه حذف حرف العلّة ـ الياء ـ والكسرة قبلها دليل عليها...

ولعلّ من هذا القبيل قول الآخر:

فاليومَ أشربْ غير مستحقب إثــمــاً مــن الله ولا وَاغِــل[29]

بسكون «أشربْ» لضرورة الموسيقى الشّعريّة، وهو مرفوع لخلوّه من النّاصب والجازم، بضمّة مقدّرة منع من ظهورها السّكون العارض؛ لأجل

---

(26) نحو الفعل ص28.
(27) سورة النور، الآية: 43.
(28) أوضح المسالك 4/ 201.
(29) المصدر السّابق 4/ 214.

الضّرورة الشعريّة. والعليم بأسرار هذه اللّغة يدرك أنّ النّصب في الفعل المضارع يمحّضه للاستقبال، نتيجة لدخول حروف معيّنة عليه، فتحدّد معناه من حيثُ الزّمن، وتوجّهه جميعها للدلالة على الاستقبال، «أمّا الجزم فهو حكم المضارع الدّالّ على بعض المعاني، الّتي تُقَرِّبُهُ من الماضي أو الأمر، أو تسِمُه بنوعٍ من النقص في الدلالة»[30]. .

فالفعل المضارع المجزوم قد يدل على معنى المضيّ، إذا اقترن بلم أو لمّا، وحين يقترن المضارع بلام الأمر، أو بـ«لا» النّاهية، فإنّه يكون مجزوماً دالاً على الطّلب، وعلى هذا الأساس، فالمضارع المجزوم ـ أخيراً ـ يدلّ على الشّرط والفعل في الجملة الشرطيّة معلّق معناه بمعنى جواب الشّرط أو الجزاء، فليس هو تامّ الدّلالة، ومن هنا حذفت حركة الإعراب، وهذا هو كذلك السّبب الذي يفسّر جزم المضارع، الذي يكون جواباً للطلب، فهو أيضاً يتعلّق معناه بمعنى الطّلب، وتكون دلالته ناقصة.

وإمكان الرّجعة بالفروع المختلفة إلى أصل واحدٍ، «يوحي بأنَّ الفعل المضارع المجزوم بصفة عامّة في الجملة الشرطيّة، أو الجملة الطلبيّة، يدلّ على عدم وقوع الفعل ولا يُفيد أيّ زمنٍ؛ ولذا فلا يستحقّ حركة الإعراب الدّالة على معنى من معاني الزّمن»[31]. .

وتظلّ مشكلة الفعل المضارع الّذي يعدّه نحاة العربيّة مبنيّاً؛ لاتّصاله بنون النّسوة، أو مباشرته لنوني التوكيد الخفيفة أو الثقيلة قائمةً، حتّى في نظر صاحب كتاب «نحو الفعل» الذي يقرّر أنّه مبنيٌّ، مفسّراً السُّكون في المضارع المتَّصل بنون النّسوة، بسبب صوتيّ، وهو كراهة توالي الحركات، أمّا المضارع المتّصل بإحدى نوني التّوكيد، فالدكتور/الجواري يرفض إعرابه بدون تفسير حركته[32]. .

(30) نحو الفعل 37، 45.
(31) المصدر السّابق ص49، 53.
(32) المصدر السّابق ص48، 49.

ولقد سبق أن نبّهتُ على أنّ لإعراب الفعل المضارع فائدة معنويّة في نظر نحاة العربيّة، وأنّ علاماته لها أثر تمييزيّ، يتنوّع بتنوّع المعاني الّتي يدلّ عليها الفعل؛ لأنّ كلّ تغيير يطرأ على صيغته له غاية معنويّة، وادّعاء عكس هذا يتنافى مع طبيعة اللّغة العربيّة.

والبحث عن المعاني المستفادة من الإعراب في الفعل يجب أن يتّجه لا نحو الوظيفة النحويّة؛ فهي لا تتغيّر بالنّسبة للفعل، وإنّما يجب أن يتوجّه إلى الدّقائق المعنويّة التي يكتسبها الفعل لا من حيثُ مدلوله اللغويّ، ولكن من السّياق الذي يرد فيه، فالإعراب يرمز مبدئيّاً إلى كيفيّة أداء الفعل لمعناه.

ولا شك في دلالة الإعراب على المعنى المقصود في الأفعال المقترنة ببعض حروف النّصب، كَلَنْ، التي أبان النّحاة المعربون عن معناها، وأثرها في المضارع بقولهم: لن حرف نفي ونصب واستقبال، فهي موضوعة لنفي الحدث، وتخليص المضارع لمعنى الاستقبال، بعد أن كان محتملاً الحال والاستقبال، وهي بهذا تُماثل السّين وسوف، غير أنّ حرف التّنفيس يخلّصه للمستقبل في الإثبات، ولن تخلّصه للمستقبل في النّفي[33]..

وهكذا فإنّ «لن» حرف للدلالة على النّفي في المستقبل مطلقاً، سواء أكان النّفي بها مقيّداً لغاية، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَنْ أَبْرَحَ ٱلْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِىٓ أَبِىٓ﴾[34]، فإنَّ نفي براحة الأرض مستمرٌ إلى أن يجيئه الإذن من أبيه.

ونظيره قوله تعالى: ﴿لَن نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَٰكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ﴾[35]. أم كان النّفي بها غير مقيّد بقيد، كقول القائل: لن أزورك، فالنفي يحتمل الاستمرار في المستقبل، ويحتمل النّفي في بعض أجزائه، ومن هنا فالنّفي بلن، مثل النفي بلا، في عدم إفادة التأبيد والتأكيد.

وواضح أن «لن» لا تفيد بذاتها ووضعها تأبيداً للنّفي أو تأكيداً له، وهذا هو مذهب سيبويه وجمهور النّحاة المعربين، خلافاً لأبي القاسم محمود بن عمر

---

(33) أوضح المسالك 4/ 148، 149.

(34) سورة يوسف، الآية: 80.

(35) سورة طه، الآية: 91.

الزّمخشريّ الذي كان يرى أن «لن» تدل بحسب وضعها وبذاتها على تأبيد النّفي[36]، وعدم نهايته بغاية.

إنّ في المصادر القديمة، والمعجمات اللّغويّة ما يفيد أنّ «لن» لا تكون إلاّ للنفي المحض، من غير تأبيد أو تأكيد أو دعاء، وهي حرف بسيط لا تركيب فيه ولا إبدال، وحرصاً على الإبانة وعدم الخلط واللّبس تبقى «لن» ملازمة للنّصب، من غير التفاتٍ إلى ما يردّده بعض نحاة العربيّة، من أنّها تجزم المضارع أحياناً تمسّكاً بظاهر بعض الشّواهد العربيّة الواهية[37].

ولم يرتب أحد من الباحثين والنّقّاد والنّحويّين قدامى ومحدثين في أنّ ـ كي ـ المصدريّة الخالصة لمعنى المصدر تدخل على المضارع فتنصبه، كقوله تعالى: ﴿لِّكَيْلَا تَأْسَوْاْ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ﴾[38].

ولعلّ من الطّريف استعمالها في لغة العرب على ثلاثة أنواع، فهي تكون اسم استفهام، بمعنى كيف؟ وحينئذ لا تختصّ بالمضارع، مختصراً منها فاؤها، كقولهم: كي حالك؟ بمعنى: كيف حالك؟ وذلك مع الاسم.

وأما استعمالها مع الفعل الماضي، فكقولهم: كي نجح المهمِل؟ بمعنى: كيف نجح المهمِل؟ وهي في كلا الاستعمالين تُعرب حالاً. وتكون ـ كي ـ حرف تعليل محض، وبمنزلة لام التعليل خالصة في إفادة معناها، فتعمل عملها محدثة الجرّ في الأسماء، وذلك إذا دخلت عليها ما الاستفهاميّة أو المصدريّة كقول النّابغة الذّبيانيّ:

إذا أنت لم تنفع، فَضُرَّ؛ فإنّما   يُرجّى الفتى كيْمَا يضرُّ وينفعُ. .

وعلى هذا الأساس لا يجوز إظهار «أن» المصدريّة بعدها، على مذهب نحاة البصرة إلاّ في ضرورة الشّعر، كقول جميل بن عبد اللّه بن مَعْمَر:

فقالت أكلّ النّاس أصبحت مانحاً   لسَانَكَ كيما أن تغرّ وتخدعَا

والنّصوص اللغويّة الصحيحة العديدة تُوجب أن تكون «كي» حرف تعليل

---

(36) الأنموذج ص180، 181.

(37) إعراب المضارع ص24، 25.

(38) سورة الحديد، الآية: 23.

وجرّ، أيضاً، إذا وقعت بعدها اللاّم فاصلة بينها وبين الفعل، كقول: حاتم بن عبد الله الطّائيّ:

فأوقدتُ ناري كي ليُبْصَرَ ضوؤُها   وأخرجتُ كلبي وهو في البيت داخلُهْ

كذلك تكون «كي» مصدريّة ناصبة للمضارع بنفسها، فتختصّ بمباشرته والدخول عليه، فتكون بمنزلة «أن» المصدريّة الناصبة للمضارع، وذلك معنىً وعملاً، إذا وقعت بعد لام التعليل، ولم تقع بعدها «أن» المصدريّة، لا ظاهرة، ولا مقدّرة، كما في الآية الكريمة: ﴿لِّكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ﴾[39]. .

وواضح من حديث النّحاة عن نواصب المضارع أنّ «إِذَنْ» الجوابيّة من نواصبه، ويتّضح من استعمالاتها الأسلوبيّة المختلفة أنّها حرف جوابٍ وجزاء غالباً؛ ولذا فلا بدّ من أن يتقدّم جملة ما هي فيه، كلامٌ سابق عليها، مرتبط بها، ولا يصحّ في أسلوب الأداء النّحويّ أن تقع ابتداءً، من غير أن يسبقها كلام سابق متقدّم عليها، يجعل ما هي فيه جواباً وجزاء له.

وقرّر نحاة العربيّة وجوب أن يكون المضارع المنصوب بها مستقبلاً تالياً لها، ومتّصلاً بها مباشرة، على أنّهم استثنوا من ذلك ما إذا كان الفاصل لمزيد تأكيد ارتباطها بمضارعها، مثل القسم، أو لا يُعدّ فاصلاً؛ لأنّ معناه جزء من معنى المضارع مثل: لا، النافية. ولعلّ من هذا القبيل قول حسّان بن ثابت ـ رضي الله عنه ـ:

إذن ـ والله ـ نرمِيَهُم بحربٍ   تُشيب الطّفل من قبل المشيب

وأيّاً ما كان رأي النّحاة في إعمال «إِذَنْ» وعدمه نحويّاً، وشروط ذلك الإعمال النّحويّ، فلا مَفَرَّ من الإشارة إلى أنّ جمهور النّحاة يرون أنّها تُرسم بالألف «إذاً» مطلقاً، أأُعملتْ أم أُهملت، وأبو عثمان المازنيّ وأبو العبّاس المبرّد كانا يريان أنها تكتب بالنّون ـ إِذَنْ ـ مطلقاً، أعاملة أم مهملة.

غير أننا نجد أبا زكريّاء الفرّاء يرى رأياً وسطاً بين الرأيين السّابقين فيقرّر أنّها إنْ كانت عاملة، رُسِمتْ بالألف؛ لأنّها تتميّز بعملها عن «إذا» الظّرفيّة، وإن

---

(39) سورة الحديد، الآية 23.

كانت مهملة كُتبت بالنّون للفرق بينها وبين «إذا» الظرفيّة[40].

وما من شكّ في أنّ النّظرة الإجماليّة العامّة هي الّتي أغرتني بالحديث في شيء من التّفصيل عن «أن» المصدريّة، وأنواعها، وضابطها، واختصاصها، وأثرها.

وعليه فمن اليسير أن نفهم أنّ «أن» في العربيّة تستعمل على أربعة أنواع: مصدريّة، ومخفّفة من الثّقيلة، ومفسّرة، وزائدة.

فالمصدريّة هي النّاصبة للمضارع، وتؤوّل مع المضارع بعدها بمصدر، وضابطها: أن تقع في أوّل الكلام غير مسبوقة بما يدلّ على اليقين، وذلك إذا وقعت مصدّرة في ابتداء الكلام، ولم يسبقها شيء أصلاً، كقوله تعالى: ﴿وَأَن تَصُومُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ . . .﴾[41] وقوله جلّ شأنه: ﴿وَأَن تَعْفُوٓا۟ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ . . .﴾[42].

أو أن تكون مسبوقة بلفظ دالّ على غير اليقين، وذلك بأن تقع في درج الكلام أو وسطه، وما قبلها لا يدلّ على علم أو يقين، سواء أُوّلت مع ما بعدها بفاعلٍ، كقوله عزّ وجلّ: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ ٱللَّهِ . . .﴾[43] أم كانت هي وما بعدها في تأويل المفعول، كقوله تعالى: ﴿فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا . . .﴾[44] وأيضاً إذا وقعت هي وما بعدها ممّا دخلت عليه في موضع مجرور، كقوله جلّ وعلا: ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خِلَٰلٌ . . .﴾[45].

وفوق هذا كلّه، قد تقع «أن» المصدريّة وما دخلت عليه في موضع تحتمل فيه الأمرين: النّصب والجرّ، كما في الآية الكريمة: ﴿وَٱلَّذِىٓ أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِى خَطِيٓـَٔتِى يَوْمَ ٱلدِّينِ . . .﴾[46] وأصل التقدير كما في المُغني: في أن يغفر لي[47]..

---

(40) الظواهر اللّغوية في التراث النّحويّ د/ علي أبو المكارم ص198.
(41) سورة البقرة، الآية: 184.
(42) سورة البقرة، الآية: 237.
(43) سورة الحديد، الآية: 16.
(44) سورة الكهف، الآية: 79.
(45) سورة البقرة، الآية: 254.
(46) سورة الشعراء، الآية: 82.
(47) مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام 1/ 42 ـ 43. ط6 تحقيق د/ مازن المبارك وزميله.

ولعلّ أيسر ما يستنبط ممّا تقدّم أنّ الحرف المصدريّ «أَن»، تختصّ بالدّخول على الفعل المضارع فتؤثّر فيه، حيث تخلصه للاستقبال، بعد أن كان محتملاً له وللحال على حدّ سواء، وتنصبه لفظاً أو محلاً، إذ أَنّ الأثر اللّفظيّ أو المعنويّ نتيجة الاختصاص، ولذا لا يوجد لها أثرٌ في الفعل الماضي؛ لعدم اختصاصها به، فلا تؤثّر فيه لفظاً ولا محلاً، ولا تغيّر من زمنه. .

وما يصدق على الفعل الماضي يصدق على فعل الأمر، فقد تدخل أَنْ المصدريّة على فعل الأمر، لكنّها لا تحدث فيه أثراً إعرابيّاً معيّناً؛ لأنّها ليست مختصّة به، ولا أصلاً في الدخول عليه، والعمل النّحويّ أثر من آثار الاختصاص.

ولعلّ هذا الاستنباط يتبيّن صوابه من اشتراط النّحاة ألاّ تسبق «أن» المصدريّة النّاصبة للمضارع بما يدلّ على اليقين؛ لأنها موضوعة للرّجاء والطّمع، وهذا يخالف اليقين، فضلاً عن أنّ المضارع مستقبل، والمستقبل غير معلوم التّحقّق؛ فلا يناسبها أن تكون مسبوقة بما يفيد اليقين والعلم؛ للتّنافي بين ما قبلها وما بعدها.

وإذا قرأنا في كتب النّحو أحكام «أنْ» المصدريّة، ورأينا حرصهم على تأكيد أصالتها في بابها، وتعبيرهم عنها بأمّ نواصب المضارع، أدركنا مدى اهتمامهم بالبحث النّحويّ؛ للتوسّع والتوسيع في قواعد نحو العربيّة، وفي ضوابط هذه اللّغة، وشعورهم بضرورة استخدامها، وتجديدها، وتأصيل أصولها؛ لئلاّ يبطل سحرها، ويكتب عليها الممات.

ومن الواضح أنّ الّذي ثبت من الاستعمالات العربيّة الفصيحة أنّ «أنْ» المصدريّة تنصب المضارع بالشروط المتقدّمة وجوباً، عند جميع نحاة العربيّة، إلاّ أنّنا إذا نظرنا نظرة تفصيليّة في جميع استخداماتها اللغويّة، رأينا إهمالها وعدم النّصب بها واقعاً في بعض أساليب الأداء النّحويّ، وذلك حملاً لها على «ما» المصدريّة أختها، بجامع أنّ كلاً منهما حرف مصدريّ ثنائيّ، وقد أجاز هذا المبدأ البصريّون، وأقرّه الإمام ابن مالك في ألفيّته، إذ قال ـ عليه الرّحمة ـ:

وبعضهُم أهمل أنْ حملاً عَلَى ما أختها حيث استحقّت عَمَلا

ويؤكّد هذا الرأي استشهادهم عليه بقراءة ابن مُحيصن قوله تعالى:

﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَۚ . . .﴾[48] برفع المضارع «يُتِمُّ» مع أنّه مسبوق بأن المصدريّة، وبقول الشّاعر:

أن تقرآن على أسماء ويحكما   منّي السّلام وألاّ تُشعرا أحداً

برفع المضارع «تقرآن» بثبوت النّون، مع سبقه بأن المصدريّة المهملة. .

وتتجلى مصدريّتها في أنها وقعت مع ما بعدها بدلاً من قول الشّاعر: «أنْ تحملا حاجة لي. .» في البيت السّابق على هذا البيت، وهو قوله:

يا صاحبيّ فدت نفسي نفوسكما   وحيثما كنتما لاقيتما رشداً

أن تحملا حاجة لي خفّ محملها   وتصنعا نعمة عندي بها ويداً

وكذلك عطف عليها «أن لا تُشعرا أحداً» في بيت الشاهد.

وإنّني في هذا البحث الوجيز ـ جدّاً ـ لا أريد أن أدرس نواصب المضارع دراسة كاملة، فذلك ممّا يحتاج إلى رسالة علمية مفردة، لكنّي أردتُ إيضاح بعض أسرارها؛ ولعلّيّ بهذا أكون قد أَلقيتُ بعض الأضواء عليها وكشفتُ نوعاً من الغموض الّذي يكتنف بعض خصائصها ومزاياها.

وعلى هذا الأساس فإنّني لا أجد نفسي ملزماً بمناقشة أنواع «أنْ» في اللّغة العربيّة تفصيلاً، وبيان أنّها تكون مخفّفة من الثّقيلة، إذا سُبقت بما يدلّ على العلم أو اليقين، وأنّها حينئذٍ لا تختصّ بالدّخول على الجملة الاسميّة؛ وكذلك تكون «أنْ» مفسّرة، وذلك إذا وقع قبلها فعلٌ فيه معنى القول دون حروفه؛ وسميّت بذلك لأنها وما بعدها تفسّر وتوضّح مفعول الفعل السّابق عليها. وسياق البحث يفرض عليّ ذكر أنّ «أنْ» تكون زائدة في التّركيب، بحيث يصحّ الكلام بدونها، ويستقيم المعنى من غير ذكرها، وهي في هذه الحالة لا تفيد إلا توكيد المعنى وتقويته، كما هو الشّأن في الحروف الزّائدة، وإذن فتأثيرها في الجملة الفعليّة أو الاسميّة معنويّ لا لفظيّ.

نخرج ممّا تقدّم إلى أنّ «أنْ» المصدريّة، هي الّتي تؤثّر في المضارع بعدها ظاهرة ـ كما تقدّم ـ ومضمرة وجوباً أو جوازاً بعد ثلاثة من حروف الجرّ، هي:

---

(48) سورة البقرة، الآية: 233.

كي، الجارّة التعليليّة، واللاّم، وحتّى، وأربعة من حروف العطف، هي: أو، الّتي بمعنى: إلاّ، أو إلى، وفاء السّببيّة، وواو المعيّة، وثُمّ، الّتي للترتيب مع التراخي، لقول الشّاعر:

إنّي وقتلى سُليكاً ثمّ أعقلَهُ　　　كالثّورِ يُضرب لمّا عافت البقر

وهذا الّذي ذكرت هي خلاصة نواصب المضارع، وقد تبيّن من خلال عرضها أن معظم معاني المضارع مستفادة أساساً من حروف النّصب.. كما أنّ نفي المضارع يستفاد أساساً من حروف النّفي الجازمة أو غير الجازمة مثل: لا، ولم، ولمّا.

أمّا الجزم فيفيد انقطاع الاستمرار في المضارع، ويؤيّد هذا الرأي المعنى اللّغوي بكلمة ـ جَزَم ـ الّتي تفيد القطع، وهذا واضح في الجوازم النّافية.

ولا مفرّ من الاعتراف بأنّ المضارع المجزوم يفيد النّفي في الماضي، والطّلب والنّهي والشّرط في المستقبل.

فالفعل في جملتي الشّرط والجزاء يكون مضارعاً، كما يكون ماضياً، وقد تخلو جملة الجواب من الفعل نهائيّاً كقول رؤبة:

قالت بناتُ العمِّ يا سَلْمى وإنْ　　　كان فقيراً معدماً قالت وإنْ..

وواضح أنّ «إنْ» الشّرطيّة الجازمة لفعلي الشرط والجزاء، ليست للشّكّ، بل لعدم القطع في الأشياء الجائز وقوعها، وعدم وقوعها.. «ولو سلّمنا ذلك أيضاً قلنا: إنّه تعالى يستعمل الكلمات استعمال المخلوقين؛ لأنّه يخاطبهم بما يجري على ألسنتهم، وإن كان يستحيل مدلولها في حقه تعالى، لضَرْبٍ أو نوع من التأويل، كقوله تعالى: ﴿لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾[49]، لما كان التكليف من حيث التّخيير في صورة الابتلاء»[50]..

ومن طريف ما لحظه نُحاة العربيّة أنّ العامل في الشّرط والجزاء، كلمة الشّرط على رأي السّيرافي؛ لاقتضائها الفعلين اقتضاءً واحداً، وربطها الجملتين

(49) سورة الأنعام، الآية: 165.

(50) شرح الرّضيّ على الكافية 4/ 87.

إحداهما بالأخرى، حتّى صارتا كالجملة الواحدة، فهي كالابتداء العامل في المبتدأ والخبر، وكظننتُ النّاصبة للمفعولين، «وإنْ» وأخواتها العاملة في الجزأين لاقتضائها لهما، وكان الخليل بن أحمد، وأبو العباس المبرّد يريان أنّ كلمة الشرط هي التي تعمل في الشرط، وهما معاً تعملان في الجزاء، لارتباطهما. وحرف الشرط ضعيف، لا يقدر على عملين مختلفين، وهذا كما قيل: إنّ الابتداء والمبتدأ يعملان في الخبر[51]..

والنتيجة التي انتهى إليها نحاة العربيّة أنّ الشّرط لا يكون جملة طلبيّة، ولا إنشائيّة؛ لأنّ وضع حروف الشّرط أن تجعل الخبر الّذي يليها مفروض الصّدق، سواء كان ذلك في الماضي، أو المستقبل، وأمّا الجزاء فليس شيئاً مفروضاً، بل هو مترتّب على أمرٍ مفروض[52].

ومع علمي بأنّه لا يكفي ما ذكرته من معطيات، وما قدمته من معلومات؛ لإظهار سرّ إعراب الفعل المضارع، في محاولة للإجابة عن السّؤال الذي صدّرتُ به البحث، جاعلاً منه عنواناً له، فإنّه لا يبعد أن يكون محاولة جادّة، فيها إبراز لظاهرة الإعراب الكامل في العربيّة، ومناسبة حروفها لمعانيها..

ومن المعلوم أنّ العربيّة هي اللّغة المرنة المطواع، الّتي كتب الله لها النّماء والبقاء والخلود.

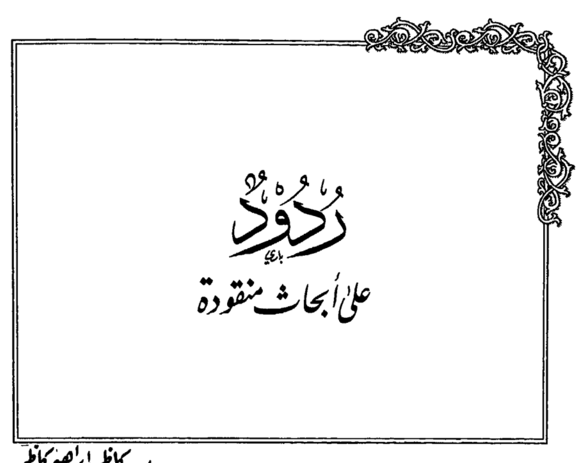
ولسوف تظلّ العربيّة الفصيحة نافذتنا الوحيدة الّتي نطلّ منها على العالم كلّه شرقاً وغرباً، ولسوف تظلّ زمر وحدتنا ما كرّ الجديدان، وتعاقب الملوان..

والله أعلم، وبالله ـ وحده ـ التّوفيق

---

(51) شرح الرّضيّ على الكافية، ط ج بنغازي، 4/ 108.

(52) شرح الرّضيّ على الكافية الحاجبيّة: 4/ 109 ط ج بنغازي.



د. كاظم إبراهيم كاظم
كلية الآداب ـ جامعة الفاتح

الحمد لله الذي أَولانا من النعم ما لا تعد ولا تحصى، فوفقنا لقراءة كتابه، والأَخذ بتعاليمه، وندعوه دعوة من آمن بأَنْ لا إلهَ إلا اللّهُ وحدَه لا شريكَ لهُ وأَنَّ محمداً عبدُه ورسولُه أَرسله للناس هادياً وبشيراً.

إِن الاجتهاد في الدرس النحوي عند بعض الأَفاضل يعد خروجاً عن المألوف، وليس من حق أيِّ باحث في مفهومهم أَن يجتهد أو يعطي تصوراً جديداً، أَو يقدم تقسيماً آخر لباب من أَبواب النحو، وقد يُجر الموضوع إلى الدفاع عن القرآن الكريم، بل يعد جرماً ارتكبه الباحث؛ لأَنه اجتهد في قول أَو رأي، وقد يتهم بما لا يرضاه الله ورسوله ﷺ. ولقد اطلعت على ما نُشر تحت عنوان أَبحاث منقودة بقلم الأُستاذ الدكتور إِبراهيم رفيدة في مجلة كلية الدعوة في العدد الثالث عشر، فوجدت أَنه يستوجب رداً مُوثَّقاً كثيراً من القضايا بأَقوال

علماء، وموضحاً ما أُثير من لبس أَو إِشكال، والأَبحاث المنقودة هي الصلة في القرآن الكريم دراسة نحوية، والثاني أَساليب القسم في القرآن دراسة في معاني القرآن للفراء، والثالث الاسم الموصول وصلته، دراسة في معاني القرآن للفراء.

لقد تضمن نقد الدكتور الفاضل ما قد يجد المرء فيه أَن الباحث قد (تجاهل الأُسس والقواعد التي تناول بها أَئمة النحو الكبار هذه الموضوعات، وما جمعوه، . . . ـ بحيث إِن صاحبها كما يراه الأستاذ الفاضل الدكتور رفيدة ـ راح يخبط خبط عشواء في معاني القرآن)، فأَظهر الزميل الفاضل شكوكه، وأَنه (قد يسعى من خلال هذه النقود إلى الذود عن القرآن الكريم. الدعوة) 13/ 425، وستتضح حقيقة ما جاء في نقده.

ونقول: إِن أَيَّ بحث وجد فيه خطأٌ أَو سهو أَو اجتهاد في فهم نص قد يخالف في تفسيره ما ذهب إِليه الفراء أَو غيره، أَو هناك قراءة خاطئة لنص أَو سقط لكلمة أَو غير ذلك، فما الباحث إِلا إِنسان يصيب ويخطىء، وباب الاجتهاد مفتوح على مصراعيه، فالعصمة ليست من سمة الباحثين، وهذا ما عليه كاتب هذه الأَسطر.

وهذا كتاب الله المنزَّل على النبي محمد ﷺ، وبلغة واحدة، هي اللغة العربية، فقد جاءت التفاسير التي لا تحصى في تفسيره، وإِعرابه، حتى وصل الأَمر إِلى مؤاخذة بعضِ المفسرين بعضَهم كالذي وَصَم به صاحبُ البحرِ المحيطِ الزمخشري قال: (وأَعجب لعجمي ضعيف في النحو يرد على عربي صريح محض قراءة متواترة. .)[1]. ومنها ما وُصِمَ به الإِمامُ الرازي فيما ذهب إِليه في تركيب «إِنما» (بأَنه قول من لا وقوف له على علم النحو)[2].

وإِذا كان العلماء قد اختلفوا في تفسير كتاب الله، وهو المنزَّل على نبي الرحمة محمد ﷺ، فجاءت التفاسير الضخمة التي لم يخل بعضها من التعصب لمذهب أَو لفرقة، فاختلفوا في أَسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، حتى

---

(1) البحر المحيط 4/ 658، وانظر نظرية النحو القرآني 84.

(2) انظر الجنى الداني 382.

انعكس ذلك كلُّه على الفرائض والأحكام، فاختلف الفقهاء لاختلاف مشاربهم، وتعددت الآراء في الحكم الواحد بين أتباع المذهب الواحد[3]، حتى نُسب إلى الصحابة ما هو أكبر من هذا، قال الفراء: (وقوله: «إنْ هذان لساحرانِ» قد اختلف فيه القراء، فقال بعضهم: هو لحن.... عن عائشة أنها سُئلت عن قوله في النساء ﴿لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ مِنْهُمْ ... وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾، وعن قوله في المائدة ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ﴾، وعن قوله: ﴿إِنَّ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾، فقالت: يابن أخي هذا كان خطأً من الكاتب. وقرأ أبو عمرو ﴿إن هذين لساحران﴾، واحتج أنه بلغه عن بعض أصحاب محمد ﷺ أنه قال: إنَّ في المصحف لحناً، وستُقِيمُه العرب)[4]. إذا كان الخلاف قد وصل إلى هذا فليس هناك ما يوجب الطعنَ فيمن اجتهد في تفسير قول نحوي، أو أعطى حكماً نحوياً في نص أدبي، أو آية قرآنية إذا لم يخرج عن المألوف في عرف النحاة.

والخلاف بين النحاة أمر مشهور في مظانه، وسببه الرئيس هو الاجتهادات في المادة النحوية، كالخلاف بين البصريين والكوفيين، والخلاف بين البصريين أنفسهم، ولا نجد كتاباً في النحو يخلو من ذلك، وليس هذا مقصوراً على المتقدمين، وإنما هو من حقِّ كل إنسان وفي كل عصر، فالله، جلت قدرتُه وعظمت، منح الإنسان العقل والقدرة على التدبر والتفكر، والطريق مفتوحة لكل باحث جاد ومخلص أن يبتكر، ويجتهد في عمله.

ويقول الدكتور أحمد مكي الأنصاري في هذا المقام: (إن الابتكار في «أبسط» معانيه هو الإتيان بشيء جديد لم يكن مألوفاً من قبل، لهذا ينبغي أن نترفق بالباحثين المخلصين المؤمنين المتفانين.... كما ينبغي لنا أن نراقب الله في ضمائرنا، فلا نقسو على الباحثين الذين يحاولون اقتحام المصاعب، وارتياد المجهول، ليقدموا لنا شيئاً جديداً أو شبه جديد.... ونخاف الله ونخشاه قبل أن نلقي التهم أو نصدر الأحكام، وأن نتلمس المعاذير...)[5].

---

(3) انظر المسائل المختصرة للبرزلي.
(4) الفراء 2/ 183.
(5) نظرية النحو 32.

ويقول الدكتور رفيدة في أَحد أَسباب كتابة هذا التقرير: (وقد قرأت هذه الأَبحاث بإمعان وتجرد ونظر جاد فوجدتها تستوجب مني كتابة هذا التقرير الطويل الملآن بالتحليل والنقد وبيان الأَخطاء وتصويبها مريداً بذلك إِحقاق الحق، . . . وقد أَقول: والذود عن الكتاب العزيز: القرآن الكريم) الدعوة: 13/ 425.

يظن قارىء هذه الأَسطر أَن هناك الكثير من الملاحظات والتصويبات التي ستقدم، في حين أَن ما جاء به الزميل من ملاحظات في الأَبحاث الثلاثة معدودة، وغير ذلك استطرادات، وقد ترك الكثير من غير تعليق عليها.

أما قوله بأَنه قد يسعى إِلى الذود عن القرآن الكريم، وما جاء به في طيات النقد من أَن القرآن مظلوم، فهي كلمة تذهب بالقارىء إِلى أَن الباحث قد نال من القرآن، وهنا يستفسر عن أَولئك الأَساتذة الأَفاضل الذين قرأُوا تلك الأَبحاث، أَلم يلتفتوا إِلى ما جاء فيها، ويثأَروا له، أَم لم يكن لهم الحرص الشديد في الدفاع عن كتاب الله، أَم جاز لمجلة كلية الدعوة الإسلامية ـ التي تصدر في بلاد العروبة والإسلام أَن تنشر أَبحاثاً تنال من القرآن؟!

ونقول: متى كان الخلاف في أَصل الاسم الموصول مساساً في القرآن؟ أَو مجيء القَسم على أَربعة أَنماط هو مأخذ على القرآن؟ والقول بالزائد لم يكن الباحث منفرداً به، فتلك كتب التفسير والإعراب قد أَمتلأت بهذا المصطلح، أَما كلمته بأَنه قد يسعى إِلى الذود عن القرآن، فنترك الرد عليها، والله المستعان على ما يصفون.

ويقول في الصفحة نفسها (زاعماً أَن ما يقرره الفراء وتحلل به الأَساليب لا ينطلق فيه من قاعدة نحوية، وإِنما يدعوه إِليه المعنى وحسه اللغوي كأَنه لم يدر أَن هذا الإمام هو الإمام الفعلي الثاني لمدرسة الكوفة النحوية، . . .).

نحن لم ننكر أَن «المعاني» هو المصدر الأَول والأَساس في الرجوع إِلى الوقوف على النحو الكوفي، وقد أَشرنا إِلى أَهميته في أَول مبحث القسم، في قولنا (لم تحكم الفراء في معالجته القسم قاعدة نحوية ينطلق منها في تعريف ما هو قسم، وإنما كان يحكمه في معالجته النص القرآني ما يمليه عليه حسه اللغوي

والذوق السليم) الدعوة: 10/ 310، مما جاء في بحث الاسم الموصول قولنا: (... وذلك أن مِن النحاة مَن يهتم بمعالجة القضية النحوية من خلال فهمه للنص، ولا ينطلق من قاعدة نحوية تحكمه في هذا الموضوع، وهو الأسلوب الغالب عند الفراء، فقليلاً ما يحكم هذا العالمُ نفسَه بقاعدة نحوية) التواصل م1/ ع1 49.

فنحن لم ننكر أَن الفراء كان ينطلق من قواعد نحوية عامة؛ لكنه في كثير من الموضوعات لم يخضع لقاعدة بقدر ما ينجر إِلى المعنى، ويُخضع الإِعرابَ إِلى المعنى والشواهد على ذلك كثيرة نذكر بعضها:

أَجاز أَن تكون «ما» اسماً موصولاً للعاقل وغيره، من غير تكرار لها، وجعل لذلك شرطاً هو وجود «مِن» الجارة، وجعل منه قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِن دَابَّةٍ﴾ [النحل: 49]، فـ «مِن» هي التي منحت «ما» الثانية هذا المعنى؛ لأَنها مبهمة غير مؤقتة؟[6]، ومن هذا إِعرابه لـ «هم» في قوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ [ص: 24]، في محل نصب على المفعولية لفعل محذوف، والجملة صلة الموصول لـ «ما»[7]، فأَي قاعدة أَذهبت الفراء إِلى هذا الإعراب؟ ويتضح هذا أَكثر فيما جاء به الفراء من أَوجه الرافع للمبتدأِ أُوجزها:

منها أنه أَجاز الرفع بالخبر[8]، كما أَجاز رفعه بالابتداء لا بحرف الجر[9]، وأَجاز رفعه بحرف الجر[10]، وأَجاز الرفع على الاستئناف[11]، وأَجاز الرفع بـ «مع»[12]، والرفع باللام المحذوفة[13]، وأَنه مرفوع بما عاد على المبتدأ[14]،

---

(6) انظر الفراء 2/ 103، وبحث الاسم الموصول مجلة التواصل اللساني م 7/ع1.

(7) انظر الفراء 2/ 400، وبحث الاسم الموصول.

(8) انظر الفراء 3/ 246.

(9) انظر الفراء 1/ 193، 1/ 198.

(10) انظر الفراء 1/ 195.

(11) انظر الفراء 2/ 99.

(12) انظر الفراء 2/ 297.

(13) انظر الفراء 3/ 299.

(14) انظر الفراء 2/ 99.

وأنه مرفوع بفعله[15]، أي قاعدة تحكم الفراء؟ والذي نريد قوله: إن الفراء مجتهد في كثير من أحكامه، وهو بحق يمثل اتجاهاً نحوياً قائماً بذاته، ووصفنا للفراء لا يختلف عن وصفِ الدّكتور حيث قال: (فهو الإمام الثاني لمذهب الكوفة، والعالم المتمكن الواسع المعرفة بكلام العرب ذو العقل المتفلسف. . .)[16].

وقوله بأنها تخلو من الأُسس التي (تناول بها أئمة النحو الكبار هذه الموضوعات) الدعوة/ 13: 425، فلا نعلم أيُّ الأُسس ينطلق منها؟ والبحوث المنشورة مقومة علمياً[17]، فإنْ أراد بكلامه هذا ما تقدم به الباحث في بعض الموضوعات من تصور لبعض القضايا والاجتهاد فيها كقوله بزياد «ما» و«إلا» وغيرها، وأنه عالج القسم في أربعة أنماط إلى غير ذلك، فهذا يعني أن كلّ تصور يخرج به الباحث عما سجله النحاة يعدُّ تجاهلاً في الأُسس، وأن الباحث عنده يخبط خبط عشواء هكذا ينظر إلى المجد في قراءة النص والاجتهاد في فهمه، وكأنه مروق في الدين.

هذا وإن الزميل أشار في الفقرة «ب» إلى أنه لا يتعرض إلى كل ما سجله من ملاحظات، فإن صح هذا، فلماذا جاءت ثلاث ملاحظات في البحث الأول، واستطرد كثيراً في الثاني والثالث، حتى نالا ثلاثين صفحة على الرغم من قلة ملاحظاته فيهما؟ ولنقفُ ما تقدم به الدكتور الفاضل من ملاحظات من خلال الأبحاث نفسها:

---

(15) انظر الفراء 1/ 169، 1/ 197.

(16) انظر النحو وكتب التفسير 1/ 185.

(17) الأبحاث المنشورة من خلال كتاب الفراء هي: الضمير العائد في القرآن، مجلة المعارج ع9، ضمير الفصل بين البصريين والكوفيين، مجلة التواصل م3، ع2، نظرة الفراء للاشتغال، مجلة جامعة قسنطينة ع4، الجملة الشرطية في القرآن، مجلة كلية التربية ع21، الاسم الموصول وصلته، مجلة التواصل م4 ع1، أساليب القسم في القرآن، مجلة كلية الدعوة ع10، أنماط الإضافة في القرآن انظر النحو الكوفي د. كاظم إبراهيم ص7.

الملاحظات المقدمة في بحث الاسم الموصول وصلته:

لقد عاب على الباحث أنه لم يقدم بياناً كاملاً لهذه الأسماء وعددها وأنواعها، وحقيقة تثنيتها وجمعها وإعرابها، وإنما يجد القارىء طائفة من النصوص المتعلقة غير المرتبة، مفسرة حسب ما ظهر للباحث الفاضل. . .

وكأنه يريد الحديث عن الأسماء الموصولة، وكأنها مُسْتَقَاة من كتاب مبوب في النحو، وهو يعلم أن مصدر هذا البحث هو معاني الفراء الذي وصفه بأنه كتاب تفسير أكثر منه كتاباً في النحو، علماً بأن موضوعات الباب الواحد في النحو متناثرة فيه، وليس كل ما جاء في أبواب النحو محكوماً بأن نقف عليه فيه، ولهذا إننا عالجنا القضايا التي أثارها الفراء في كتابه المعاني، لا غير، ونشير إلى أن ما طالبنا به نفتقده في كتابه «النحو وكتب التفسير»، حين تعرض للفراء، أما قوله «إنها غير مرتبة ومفسرة حسب ما ظهر للباحث الفاضل»، فردُّنا هو أن الترتيب واضح كل الوضوح، بل أكثر وضوحاً من بعض الأبحاث التي تناولت الفراء. وإليك ذلك مختصراً:

لقد جاء البحث في ثلاثة مباحث، وعلى النحو الآتي:

المبحث الأول: الأسماء الموصولة، فجاء الكلام أولاً في «**الذي، واللذان، والذين**» وتناولنا في أصل «الذي» ودخول الألف واللام عليه، وجعلنا من هذا التأصيل «الذين»؛ لأنه تكلم فيه، وضممنا إليهما «اللذان» وذكرنا أن الفراء أنزل «الذي» منزلة اسم الفاعل، وأنه أجاز أن يكون بمنزلة «ما» المصدرية، وهذا كله لم يخل من التحليل، ومن ثَمَّ جاء الكلام في نون «اللذان»، والقراءات فيها من خلال كلامه في «هذان»، وأجاز أن يعرب بالألف رفعاً ونصباً وجراً، وجاء الكلام في إعراب «الذين»، وبينا أن أصله «الذي» عند الفراء، ثم زادوا نوناً، وذهب إلى أنه مبني، وذكر أن كنانة يقولون «اللذون»، كل هذا والدكتور رفيدة يشير إلى أننا لم نتعرض إلى إعراب هذه الأسماء، ومن ثَمَّ وقفنا على «**التي**»، و«**اللاتي**»، و«**مَن**» و«**ما**»، وجاء الكلام في «**أيّ**» أيضاً.

وجاء **المبحث الثاني** الذي خلا من ملاحظات الدكتور الفاضل في قضايا الاسم الموصول، وجاء متسلسلاً على النحو الآتي: أولاً حذف الاسم

الموصول، ثانياً: الاسم الموصول يفيد معنى الشرط، ثالثاً: مجيء الاسم الموصول مبتدأً، خبره معرف بالألف واللام، رابعاً: ما يُنزَّل منزلة الاسم الموصول، خامساً: توكيد الاسم الموصول، سادساً: النعت بالاسم الموصول، سابعاً: نداء الاسم الموصول، ثامناً: «ماذا»، و«مَن ذا».

وتناولت في **المبحث الثالث** صلة الموصول، وقد خلا من ملاحظاته، وجاء متسلسلاً على النحو الآتي:

أولاً: جواز أن يدل الفعل الماضي في الصلة على المستقبل، ثانياً: حذف صدر الصلة، ثالثاً: إعراب صلة الموصول، رابعاً: حذف الصلة، خامساً: حذف الضمير العائد على الاسم الموصول، سادساً: دخول الألف واللام على الاسم الموصول وصلته، سابعاً: حصر الصلة، وأخيراً جاءت هوامش البحث. مشيراً فيها إلى بعض المصادر، وفيما يحتاجه النص، فجاءت الإشارة إلى كتاب سيبويه، ومعاني الأخفش، ومعاني الزجاج وغيرها من المصادر.

كل هذا والدكتور الفاضل يوسم البحث بأنه طائفة من النصوص غير المرتبة، وأنه يخلو من القواعد والأُسس التي تناول بها أئمة النحو الكبار، وكنا نأمل أن نقف على هذا الترتيب في كتابه.

أما الملاحظات التي ذكرها الزميل الفاضل في هذا البحث، فهي محصورة في ثلاث:

الأولى: أنه يخالف الباحث بأن حديث الفراء فيما استشهد به لم يكن لبيان أن الألف واللام زائدة في «الذي»، وإنما يرى أن كلامه كان عن بنائه، الدعوة 13/427، ولنقف على ما جاء به الفراء ونحتكم إلى ما نسبه النحاة إلى الكوفيين في هذه المسألة، قال الفراء: («الآن» حرف بني على الألف واللام لم تخلع منه، وترك على مذهب الصفة؛ لأنه صفة في المعنى واللفظ؛ كما رأيتهم فعلوا **في «الذي» و«الذين»، فتركوهما على مذهب الأداة، والألف واللام لهما غير مفارقتين**، ومثله قول الشاعر:

فإن الألاءِ يعلمونك منهم كعلمي مظنوك ما دمت أشعرا

فأَدخل الأَلف واللام على «ألاء»، ثم تركها مخفوضة في موضع النصب؛ كما كانت قبل أَن تدخل الأَلف واللام، ومثله قوله:

وأَني حُبستُ اليومَ والأَمسِ قبلَه ببابِك حتى كادتِ الشمسُ تَغرب

فأَدخل الأَلف واللام على «أَمس»، ثم تركه مخفوضاً على جهته الأُولى...)[18].

فقد شبه الفراء دخول الأَلف واللام على «الآن» وبناءها بدخولهما على «الذي» وبنائه، وكذا «أَمس وأَلاء».

ولا ريب في أَن ما نسبته إِلى البصريين عن ابن الأَنباري في الهامش من أَنهم يذهبون إِلى أَن أَصل «الذي» هو «ذي» خطأ، والصواب هو «لذي»، وما أَوقعني هو تداخل الكلام بين اسم الإشارة «ذا» والاسم الموصول فيما جاء به ابن الأَنباري، **أَما تصويبه «لابن الأَنباري بـ«الأَنباري»، فلا يعد خطأً، والدكتور الفاضل قد خط بيده هذه التسمية حين اقتبس نصاً من السيوطي**[19].

أَما الملاحظة الثانية فإنه طرح استفهاماً على لفظة «تستخدم» وإِعرابها، وما علاقتها الأَعرابية بهما؟ جاء هذا في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُكُم بِٱلَّتِى تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَىٰٓ﴾ [سبأ: 37]، الدعوة 13: 429 علماً بأنه استعمل مصدرها في كتابة 1/ 11.

والجواب هو أَننا فسرنا قول الفراء بأَنه أَجاز أَن يستعمل الاسم الموصول «التي» للأَموال والأَولاد؛ لأَنه أَنزل الأَولاد منزلة غير العاقل وعطفه على الأَموال، وما جاء به الزميل ينطلق من كونه جمع تكسير.

أَما الملاحظة الأَخيرة فهي مقصورة على إِعراب «أَيّ» في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى ٱلرَّحْمَٰنِ عِتِيًّا﴾ [مريم: 69]. وعد الكلام الذي ذكره الباحث فيها غامضاً، الدعوة 13/ 429، وهذا يدفعني إِلى ذكر ما قدمناه فيها، وهو: (فقد أَثبت ـ أَي الفراء ـ جواز نصبها ورفعها، ولكل معناه، إِذ ذهب في الأَول إِلى أَنها مفعول به للفعل «لننزِعَنّ»، ولم يصرح بمعناه، وليس من شك

---

(18) الفراء 1/ 467.

(19) هناك من يذكر أَبا البركات بابن الأَنباري، ومنهم الدكتور الفاضل في كتابه النحو: انظر 1/ 84.

أنها اسم موصول قد اكتفى بالجار والمجرور) التواصل م4/ع1: 49، وأشير إلى أنه وقع خطأ في «قد اكتفى»، والصواب «لم يكتف» وهذا واضح من نصب «أيّ».

وذكرنا في رفعها ثلاثة أقوال، أحدها أن الفراء رفع «أي» على أنها اسم استفهام لتعلق الفعل «لننزعنَّ» عن العمل، والثاني فسرنا فيه قول الفراء (لننزِعَنّ من الذين تشايعوا على هذا ينظرون بالتشايع أيهم أشد على الرحمن عتيا) م4/ ع1: 49، بأنه أعرب «أيّ» بإعراب الضمير المتصل في «تشايعوا»، وهذا يعني أنها اسم موصول. أما الوجه الثالث من الرفع لـ«أي»، فقد أطال الدكتور رفيدة القول فيه، ونعت الباحث بقوله: حتى إنه ـ أي الباحث ـ في بعضه اقتصر على إثبات عبارة الفراء دون تفسير كما في «ص50»، التي ذكر فيها الوجه الثالث من وجوه إعراب «أيهم»، وهذا الوجه يجعل «لننزعنَّ» بمعنى لنناديَنَّ، فيكون معلقاً عنها عاملاً في المعنى لا في اللفظ، وقد استبعده الفراء، وهو منسوب إلى شيخه الكسائي نسبه إليه العلامة أبو حيان.... ولكن ليس من منهج هذا الباحث التوثيق والمقارنة... ولذلك قال عن هذا القول: قول الكسائي: «فقد أجاز ـ الفراء ـ رفع «أيّ» على النداء» قال هذا القول بعد أربع صفحات من الكلام السابق، وهو واضح الخطأ في النسبة والإعراب، والصواب أنها منصوبة محلاً بـ «لنناديَنَّ» الذي فسر به الكسائي «لننزعن») الدعوة 13/ 429 ـ 430.

الرد على هذا النص الطويل وما اختصر منه من تعليق زميلنا الفاضل يكون على النحو الآتي:

أولاً: أن الفراء لم ينص على أن هذا القول هو للكسائي، ولم يقطع الباحث به قال: (والوجه الثالث في الرفع، فقد صرح الفراء أنه غير المقصود) التواصل م4/ع1: 50.

ثانياً: أنه ذكره بعد أربع صفحات؛ لأنه احتمل أن الفراء يريد «بالنداء» أنه أنزل «أيّ» منزلة المنادى، فتناولها مع نداء الاسم الموصول. ولم يقطع به، إذ قال الباحث: (**ويمكن أن نضم...**) التواصل م4/ع1: 54.

ثالثا: أننا لا نعلم لماذا ترك الأُستاذ الدكتور ما تقدم من مصادر على البحر المحيط وأخذ به فقط؟ ولماذا لم يذكر ما في البحر مما يحتمل أنه من قول

الفراء، ويتهم الباحث في مثل هذا، قال أبو حيان: (**ومذهب الكسائي أن معنى «لننزعن» لنناديَنّ، فعومل معاملته، فلم تعمل في «أي» انتهى، ونُقل هذا عن الفراء. . .**)[20]، ويحتمل من النص أن قول الكسائي نُقل عن الفراء، وهذا لم نقف عليه عنده، وإن أراد أبو حيان أنه قول الفراء، فهو الأرجح ـ وكما سيأتي ـ فإنه نُسب هذا القول إلى الفراء نفسه ممن تقدم أبا حيان من النحاة.

رابعاً: أنه يزعم أن الباحث لم يرجع إلى المصادر في هذه الآية، ونحن نذكره بأننا أحلنا الرجوع إلى بعض المصادر التي تعرضت إلى إعراب هذه الآية الكريمة في هامش (30).

خامساً: أن المصادر التي وقف عليها الباحث والمتقدمة على صاحب البحر تشير إلى أن القول الذي نسبه الدكتور الفاضل إلى الكسائي هو قول الفراء نفسه، **قال النحاس:** (قال الكسائي «لننزعن» واقعة على المعنى كما تقول: لبستُ مِنَ الثياب. . . . **وقال الفراء: المعنى ثم لننزعنَّ بالنداء، ومعنى «لننزعنَّ لنناديَنَّ» إذا كان معناه: لننزعنَّ بالنداء**)[21]، وذكر هذا القرطبي[22]. وإن أراد الزميل التوسع في هذا فليراجع بحثنا «القضايا النحوية»[23] فيما لم يأتِ به في هذه الآية في كتابه[24]. وعليه ألا يتسرع القول حين يصف الباحث في آخر ملاحظاته في هذا البحث، فيقول: (والمنهج العلمي يوجب على الباحث الرجوع إلى الضروري من هذه المسائل والمصادر السابقة، أو ما هو في مستواها، فيأخذ ويستضيء بتفسيرها لأقوال الأقدمين أو يوثق ما يجد فيها من آراء الفراء. . . ولكنه أبى الغوص في ذلك وفضل الاكتفاء بالشيء الثانوي القليل) الدعوة 13/ 430.

ولا أعلم أن هناك شرحاً وافياً لمعاني الفراء يُرجع إليه، بل إن بعض ما

---

(20) البحر المحيط 7/ 287.

(21) إعراب القرآن للنحاس 2/ 323.

(22) انظر القرطبي 11/ 134.

(23) انظر القضايا النحوية في تفسير القرطبي 61 ـ 64.

(24) كتاب النحو وكتب التفسير 1/ 320، 1/ 485.

ينسب إليه وإلى الكوفيين كان خطأً، منها ما جاء في تركيب «إلا» بأنها مركبة من «إنَّ» التي تفيد التوكيد، و«لا» النافية، وثبت لنا أنها «إنْ» النافية[25]، ومنها ما نسب إليهم جواز الفصل بين المضاف والمضاف إليه إليه بغير الظرف، وثبت لنا أن الفراء لا يخالف البصريين[26]، ومنها مخالفتهم للبصريين في جواز النصب بعد «إذا» الفجائية، وثبت لنا أن البصريين أنفسهم قالوا بالنصب[27]، ولهذا فإنه من الصعب الاحتكام إلى تلك الكتب في كل ما نسب إلى الكوفيين.

الملاحظات المقدمة في بحث الصلة في القرآن الكريم

لم تخل الملاحظات التي ذكرها الزميل من حرص على القرآن حتى آل به الأَمر إلى أن يقول: (مسكين القرآن، إنه لمظلوم) الدعوة 13/435، ويصف الباحث بأنه لم يأخذ بالأُسس والقواعد التي بنى عليها النحاة جواز زيادة حروف المعاني ومَنْعَ زيادة الأسماء، وقلة زيادة الأفعال، ولم يهتد إلى تعرُّف مناهجهم في الحديث عن حروف الزيادة، ومن ثَمَّ يذكر الخلاف بين النحاة في عددها، ويذكر عن الزركشي أن الأكثرين ينكرون الزيادة في كتاب الله، **وينقل عنه أن مصطلحي «صلة» «وحشو» من عبارة الكوفيين من دون الرجوع إلى ما أشرنا إليه في بحثنا «الصلة» من أن مصطلح «حشو» من استعمال سيبويه والأخفش أيضاً** الدعوة 13/ 431 ـ 432.

أَما القول في الحروف الزائدة وعددها، فنقول: إن النحاة وغيرهم من المتقدمين قد اختلفوا في عددها في القرآن، وهذا ينجلي وضوحه لمن يقف على إعراباتهم لآيات القرآن الكريم، والأَخفش الأَوسط ـ في كتابه معاني القرآن ـ يذهب إلى أكثر مما ذهب إليه سيبويه؛ وهي عنده أَحد عشر حرفاً، نذكرها مع الصفحة التي ذُكرت فيها من دون تكرار ما قيل في أكثر من موضع، وهي:

«ما» (53)، و**«مِنْ»** (98 ـ 99) ـ ونشير إلى أنه نص على أن زيادتها في

---

(25) انظر الاستثناء في التراث النحوي والبلاغي 45.

(26) النحو الكوفي ص 54.

(27) انظر المسألة الزنبورية، مجلة كلية الدعوة 12.

القرآن كثيرة ـ، و«إنْ» الواقعة بعد «ما» واللام بعد «إنْ» (112 ـ 113)، و«أنْ» غير العاملة الواقعة بعد «لَمَّا» (180)، والتي تقع قبل «لو» (114)، والفاء (124)، وهمزة الاستفهام مع الواو (141)، ونشير إلى أنه نص على أن زيادتها في القرآن كثيرة، و«أنْ» العاملة الناصبة (180)، والكاف الجارة (182) و«لا» (294)، والواو (457).

وكذا القول في زيادة الأفعال والأسماء، وما تضمن بحث «الصلة» يشير إلى هذه الحقيقة. فالزائد في المصطلح النحوي واقع في القرآن، والخلاف حاصل، غير أن الدكتور الفاضل لم يتحقق من كثير من القضايا، حتى إنه نقل عن الزركشي بأن ابن الخباز قال عن ابن السراج بأنه كان يرى (أنه ليس في كلام العرب زائد) الدعوة 13/ 432، ولو تحقق من هذا لوجد أن ابن السراج في كتابه «الأصول» قد قال بزيادة «لا»[28]، وزيادة «مِن»[29]، وزيادة الباء[30]، وزيادة الكاف[31]. بل إنه أفرد في الجزء الثاني من كتابه باباً للملغى والزائد.

ويقول الزميل في الباحث أيضاً: (ولا يتحرج في القول بالزيادة في أفصح نص، وأعلاه في أساليب ونصوص لم يقل أحد من النحويين بالزيادة فيها، . . . وهو مما يُعَد اعتداء على كتاب الله) الدعوة 13/ 433.

والرد على هذا بأن ما اجتهد به النحويون، وكذلك المفسرون من القول بزيادته لم يُنزَّل به قرآن، وإنما كان من اجتهادهم، وما توصلوا إليه من فهم للنص، ومن خلال إعرابهم، بدليل أنهم اختلفوا في الزائد وعدده. هذا وإن ما قالوه كان محصوراً في الجانب الإعرابي، بل وصل الأمر في بعضهم إلى الطعن في القراءات السبع، كل هذا يحصل، ولم يقل فيهم أحد ما قاله بنا الزميل بأنه اعتداء على كتاب الله، وقوله هذا يلزمه أن يقول فيهم ما قاله في الباحث، فلماذا يُنظر إلى أن ذلك كان مجازاً لهم دون غيرهم؟ علماً بأن الخلاف لم يكن بين النحاة فحسب، وإنما كان بين الفقهاء أيضاً كاختلافهم في قول الصحابة في

(28) انظر الأُصول في النحو 1/ 401.
(29) انظر المصدر نفسه 1/ 410.
(30) انظر المصدر نفسه 1/ 413.
(31) انظر المصدر نفسه 1/ 438.

البسملة في أول فاتحة الكتاب، (وهل كانوا يعدونها آية منها، فيجهرون عند قراءتها أو يخفونها، أو يسقطونها، فلا يرونها آية. . .)[32]. هذا وإن مدار بحثنا كله كان ينصب على الزائد نحوياً الذي يفيد التوكيد، والله أعلم بذلك. ولنقف على ما جاء به الزميل من نقد.

وكان أولها في المصطلحات، فإنه ينص على الأربعة الأولى، وهي: الزائد، وصلة، ولغو، وحشو، ويأخذ على البقية لعدم شيوعها، وهي: «الفضل، فصل، عماد، ملغاة، كافة» الدعوة 13/ 433.

ونقول للزميل الفاضل: كان عليه أن يقدم لنا الفرق بين الزائد، والملغاة، من حيث الغرض، وإن فرق بينهما النحاة من خلال الإعراب في بعض الأدوات؛ لكنهم لم يفرقوا بينهما من خلال الاستعمال، **وهذا ابن السراج فقد عقد في الجزء الثاني من كتابه «الأصول في النحو» بابا عن الزيادة والإلغاء، ولم يفصل بين المصطلحين فاصل، إذ كان يطلق على الملغى اسم «الزائد»**، ونحن لا نجد فرقاً بينهما من حيث إن كلاً منهما يؤدي غرضاً ـ في الغالب ـ لا يختلف عن الآخر، وهو التوكيد، والزائد أقرب إلى هذا المعنى من الملغى.

ومصطلح فضل لا يختلف في دلالته عن «الزائد» وهو كوفي، وإن لم يشتهر، فذكره موجب لحاجة الباحثين إليه، ولا ننسى أن الكتب القديمة قد وقعت في تفسير خاطئ لبعض المصطلحات، كمصطلح «عماد»، وسيأتي بيانه.

أما مصطلح «فصل» الذي يقابل «عماد»، فقد نص الأخفش وابن السراج والنحاس والقرطبي على أنه زائد، وأخيراً مصطلح «كافة» وهو مقصور على «ما» وإذا ما أطلق فإنه ينصرف القول إلى «ما» الزائدة التي تكف عن العمل.

ما جاء به من ملاحظات في الزيادة في الحروف:

يأخذ الدكتور على الباحث بأنه لم يتناول الحروف الزائدة على المنهج الذي سار عليه النحاة الذين كتبوا في هذه الحروف الزائدة، وهو عنده (أسلوب مبعثر وغير وافٍ بالتفصيل والمواضع أو الشروط) الدعوة 13/ 439.

---

(32) حكم البسملة في الصلاة 7.

نقول: إن طرح أيِّ موضوع في أي تخصص لا يلزم الباحث بأن يلتزم بالمنهج الذي رسمه القدماء، وله أن يتناوله بتصور آخر، وهذا لا يخفى على الزميل، وخاصة أنه ممن كتب في (دراسة مناهج البحث العلمي) الدعوة 6/ 145.

هذا وإن النحاة لم يعالجوا الحروف الزوائد من خلال ما كان عاملاً، فيلغى عمله بزيادة حرف، ويفيد هو والحرف المزاد دلالة أُخرى، أو من خلال الزائد الذي لا يعمل، أو من خلال الحرف الذي يزاد بين العامل والمعمول، وهذا الاختلاف في عمل الحروف، والتغيير الذي يحصل لبعضها يجعلنا نتناولها على نحو مفصل يختلف عن الكيفية التي تناول بها النحاة الحروف الزائدة كزيادة «ما» و«إلاّ» اللتين تفيدان الحصر، وغيرهما من الأدوات التي تفيد توكيد مضمون جملة، أو توكيد أحد ركني الجملة، كزيادة الباء على خبر «ليس»، وهكذا يستمر عرض الزائد بحسب غرضه وموقعه في الجملة، وهذا ما رفضه الزميل الفاضل لمطالبته أن يُعرض الزائد من خلال ما تناوله النحاة.

ويأخذ على الباحث عبارته (الزيادة في الحروف أكثر منها في الأفعال والأسماء) بأنها (بداءة غير علمية؛ لأن زيادة الأفعال قليلة غير مبوبة، وزيادة الأسماء منكرة غير ثابتة) الدعوة 13/ 434. ويظهر في هذه الأسطر أن الزميل الفاضل لا ينكر الزيادة في الأفعال، ولكنه يرى أنها قليلة، وإذا كان النحاة لم يجعلوا لها باباً، فهل هذا يمنع أن تبوب، ويشار إليها بأنها قليلة؟ فالدقة العلمية تقتضي ذلك، مهما كان عددها، أما قوله بأن الأسماء منكرة، فهذا القول لا يُطلق على ما جاء به النحاة كلهم. وندعو الزميل الفاضل إلى أن يقف على تقسيم ابن السراج حين قال: **(والتي تُلغى تنقسم أربعة أقسام: اسم وفعل وحرف وجملة، الأول: الاسم: وذلك نحو: «هو» إذا كان الكلام فصلاً... وقيل في قوله: ﴿وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾** «ذلك» زائدة، والثاني الفعل: ولا يجوز عندنا أن يلغى فعل ينفذ منك إلى غيرك، ولكن الملغى نحو: «كان»...، الثالث الحرف: وذلك نحو «ما» في قوله عز وجل: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم...﴾[33]، فابن

(33) الأُصول في النحو 2/ 257.

السراج لم يشر إلى نسبة الزيادة بينها، ولم ينكرها في الأسماء.

ويضيف الزميل بأن الباحث يأتي (بتقاسيم وتعاريف غريبة غير مفهومة لبترها من كلام النحاة دون استيفاء ما قالوه، والتزام، بما قننوه من مثل قوله: «فالحروف الزوائد. . . مسكين القرآن إنه لمظلوم) الدعوة 13/ 434 ـ 435.

نقول: كان على الدكتور أن يذكر نصاً واحداً قد بتر الباحثُ القول فيه دون أن يستوفي كلامه كله، وأن يذكر تعريفاً غريباً واحداً لما نسبه، وما ذكره الباحث تقسيم للحروف، وليس تعريفاً، ولذا يحيل الرجوع إلى المجلة، وهذا لا يمنع من ذكر بعض الشواهد لتتضح حقيقة ما نسبه الزميل الفاضل إلى الباحث:

إن بعض النحاة الذين تعرضوا إلى إعراب بعض الآيات القرآنية، وبينوا أن الحرف فيها زائد، قد أشاروا إلى الغرض الذي تفيده الزيادة في بعض المواضع، وبعضهم لم يشيروا إلى ذلك، ومن الأول قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران: 159]، في هذا المقام أشار الباحث إلى أن «ما» عند سبيويه والمبرد زائدة، تفيد التوكيد، وعند ابن هشام استفهامية تعجبية، ومن الثاني «أَنْ» في قوله تعالى: ﴿وَمَا لَنَآ أَلَّا نُقَٰتِلَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 246]، فالأخفش يذهب إلى زيادتها، ولم يصرح بما تفيده الزيادة من معنى قال: (فـ «أَنْ» ها هنا زائدة كما زيدت بعد «قلما»، و«لَمَّا»، و«لو»، فهي تزاد في هذا المعنى كثيراً، ومعناه: ما لنا لا نقاتلُ، فأعمل «أَنْ»، وهي زائدة، كما قال: ما أتاني مِن أحدٍ، فأعمل «مِن» وهي زائدة) الدعوة 9/ 367.

ولنقف على ما جاء به الباحث مما لم يرض عنه الدكتور الفاضل، حيث قال: (فالأخفش قد حد زيادة «أَنْ» في أسلوب الشرط، الواقع بالأدوات التي تضمنها النص، وهذا الذي اشترطه قد خلت منه الآية، وهو ما يدعو إلى القول بأنه قد خلط بين «أَنْ» الزائدة غير العاملة التي تفيد معنى، وقد تقدم الكلام عنها، وبين «أَنْ» المصدرية الناصبة، ومما لم نقف عليه في النص هو أن الأخفش لم يصرح بمعنى هذه الزيادة، وأنه حاول أن يقرب المعنى من خلال كلامه في زيادة «مِن» الجارة، ولم يوفق في ذلك؛ لأن «مَا مِنْ» تفيد استغراق

نفي الجنس، فليس هناك رابط بين زيادة «أَنْ» وزيادة «مِن»، والخلاف في دلالتها وعملها واضح. . .) الدعوة 9/ 367. فأَين البتر؟ وأَين المس بكلام الله حتى يشار إليه بأَنه مظلوم، وأَنه مسكين؟

ومما لم يرتضه الأُستاذ الفاضل هو القول بزيادة «ما» و«إلا»، ويطيل الكلام فيه، ويعيب على الباحث قوله **(ولو جردنا النصوص التي مرت من هذه الأَدوات لما تغير المعنى سوى أَنها تخلو من أُسلوب التأْكيد، أَما إِعرابها فلم يتغير، في كلتا الحالتين سواء أَقترنت هذه الجمل بهذه الأَدوات أَم لم تقترن)** ـ ويقول في هذا التعليل (فإِن استعماله يكون من العبث، ويكون مُنزِّل القرآن أَول العابثين. . . .) الدعوة 13/ 435.

والردُّ على كلام الزميل المتقدم يكون بالنقاط الآتية:

أَولاً: أَن الزميل الفاضل لم يذكر الكلام الذي تتضح به رؤية الباحث.

ثانيا: أَن الباحث استثنى أُسلوب التوكيد من المعنى الذي لم يتغير، والذي يقصد به الإِعراب، وقوله (ولو جردنا **النصوص. . . لما تغير المعنى سوى أَنها تخلو من أُسلوب التوكيد)** لا يختلف عن قول الأَخفش في «إنَّ» حين قال: (لأَن قوله: **إِن زيداً منطلقٌ، و: زيدٌ منطلقٌ، من غير أَن يكون فيه «إِنَّ» في المعنى سواء)**[34]، ومثل هذا قال به ابن السراج في تعريف الإِلغاء حين قال: **(إِنما هو أَن تأْتي الكلمة لا موضع لها من الإِعراب إِنْ كانت مما تعرب، وإِنها متى أُسقطت من الكلام لم يختل الكلام، وإِنما يأْتي ما يلغى من الكلام تأْكيداً أَو تبياناً)**[35]، ونُذكّر أَن ابن السراج لم يفصل بين الملغى والزائد.

ثالثا: أَن ما أَراده الباحث من تجريد الأَدوات من الأَساليب المتقدمة ما أَراده سيبويه في قوله: (فأَما الوجه الذي يكون فيه الاسم بمنزلته قبل أَن تلحق

---

(34) معاني الأَخفش 262.

(35) الأُصول في النحو 2/ 257.

«إلا»، فهو أن تدخل الاسم في شيء تنفي عنه ما سواه، وذلك قوله: ما أتاني إلا زيدٌ، وما لقيتُ إلا زيداً، وما مررت إلا بزيدٍ، تَجري الاسم مجراه...)[36]، وما أراده المبردفي قوله: (... أن يكون الكلام محمولاً على ما كان عليه قبل دخول الاستثناء، وذلك قولك: ما جاءني إلا زيدٌ.... فإنما يجري هذا على قولك: جاءني زيدٌ)[37]. وهو قول الفراء أيضاً[38]، **وهذا قول الجرجاني أحد أئمة البلاغة الذين احتكم إليهم الزميل الفاضل، قال: (... فالأول ما ذكره من أن يكون ما قبل «إلا» مفرغاً لما بعده، كقولك: ما جاءني إلا زيدٌ... فهذا بمنزلة أن تقول: جاءني زيدٌ)**[39].

رابعاً: أن أكثر النحاة قد جردوا النص من الزائد، وأشاروا إلى عدم تغير المعنى، منهم الفراء في أكثر من آية، قال: (﴿عَمَّا قَلِيلٍ ..﴾ يريد عن قليل..)[40]، وابن السراج قال: (... فمن ذلك قوله: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِرَبِّ ٱلۡمَشَٰرِقِ وَٱلۡمَغَٰرِبِ﴾ **إنما هو: فأُقسم**، يدلك على ذلك قوله: ﴿وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٞ لَّوۡ تَعۡلَمُونَ عَظِيمٌ﴾، وكذلك قال المفسرون في قوله: ﴿لَآ أُقۡسِمُ بِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾، **إنما هو: أُقسم**)[41].
والنص يشير إلى أنه قول المفسرين أيضاً.

خامساً: أن الباحث لو أراد كما ادعاه الزميل الفاضل لما أطلق مصطلح «الحصر» عليه، قال الباحث: (ومما هو عامل فيلغى عمله بزيادة حرف، **وعندها يفيد مع الحرف الزائد معنى آخر هو الحصر**) الدعوة 9/ 360.

والقول في زيادة «لا» و«إلا» و«هل» و«إلا» لا يختلف عما تقدم ما دامت هذه الأدوات يفدن الحصر، والشواهد على ذلك تضمنها البحث وفي هذا

(36) الكتاب 2/ 310 ـ 311، وانظر بحث الاستثناء 227 ـ 240.
(37) المقتضب 4/ 389.
(38) انظر الفراء 1/ 167.
(39) المقتصد في شرح الإيضاح 635، وانظر بحث الاستثناء 228 ـ 229.
(40) الفراء 1/ 21.
(41) الأصول في النحو 1/ 401.

المعنى لـ «هل» يقول الفراء: (هل أنتَ إلا ذاهبٌ لتلعبا، ذهب بـ «هل» إلى معنى «ما»)[42]، ومنه قول دريد بن الصمة:

وهَلْ أَنا إلاَّ مِن غَزِيَّةَ إنْ غَوَتْ غَوَيْتُ وإنْ تَرشُد غَزِيَّةُ أَرشد

قال المرزوقي: (وقوله: «وهل أنا» هو مذهب النفي، وإن كان استفهاماً، ولذلك تبعه «إلا»، كأنه قال: ما أنا إلا من غزية في حالتي الغي والرشاد)[43].

ونقول: ليس هناك ما يمنع مجيء «إلا» زائدة لتضمنها معاني أُخر ذكرها النحاة[44]. ونذكِّر بأنهم قد فرقوا بينها إذا كان الاستثناء متصلاً، وبينها إذا كان الاستثناء منقطعاً؛ لأنها تفيد معنى «ولكن»، وهي في استثناء العدد، تفيد الزيادة، أو النقصان[45].

«إلا» زائدة عند بعض النحاة

ويؤكد قولنا بزيادتها ما جاء به بعض النحويين، **فقد نص الزمخشري على زيادتها في الحصر في** قوله تعالى: ﴿إِن نَّقُولُ إِلَّا ٱعْتَرَىٰكَ بَعْضُ ءَالِهَتِنَا بِسُوٓءٍ﴾ [هود: 54]، قال: («اعتراك» مفعول «نقول»، و«إلاَّ» لغو)[46]. **ونسب الزمخشري إلى سيبويه أنه ذهب إلى أن «إلا» في هذا النمط ـ المفرغ ـ لغو**[47].

وتزاد في غير هذا النمط، فقد نصّ ابن جنِّي على زيادتها، ونسب ابنُ هشام والمراديُّ هذا القولَ بزيادتها إلى الأصمعي وابن جنِّي، وفسر ابن هشام ما استشهد به على زيادة «إلا» بأنه من المفرغ[48].

---

(42) الفراء 1/ 4.

(43) شرح ديوان الحماسة للمرزوقي 815، والمصدر 1438، وانظر بحث الاستثناء 241.

(44) انظر بحث الاستثناء 48

(45) انظر بحث العدد استثناؤه ودلالته، مجلة العرفان ع/ 7 ـ 8.

(46) الكشاف 2/ 275، وانظر بحث الاستثناء 244.

(47) انظر الأحاجي النحوية للزمخشري 39.

(48) انظر المحتسب 1/ 328 ـ 329، المغني 101 ـ 102، الجنى الداني 480 ـ 481، البحر المحيط 2/ 108، بحث الاستثناء 244.

ونضيف إلى هذا كله تكرار «إلا»، قال سيبويه: (ولو قلت: ما أتاني إلا زيدٌ، إلا أبو عبد الله كان جيداً... لأن هذا يكرر، كقولك: رأيتُ زيداً زيداً)[49]، فـ «إلا» زائدة؛ لأن حكمها حكم «لا» في العطف على المنفي.

«إنَّ» زائدة عند بعض النحاة

ومما جاء به الدكتور الفاضل رفضه القول بزيادة «إنَّ»، علماً أنه ذكر عن أبي عبيدة قوله: (و«إنَّ» **من حروف الزوائد**)[50]. فإن قول أبي عبيدة وقول الباحث، يقتربان من قول الأخفش الذي تقدم وهو: (... **لأن قوله: إنَّ زيداً منطلقٌ، و: زيدٌ منطلقٌ، من غير أن يكون فيه «إنَّ» في المعنى سواء**). ويختلف الباحث عنهما بأنه صرح بأنها تفيد التوكيد، والتفكير النحوي جر الفيلسوف الكندي إلى مثل هذا القول في «إن» ابتداء[51].

اللام زائدة

أما عن زيادة اللام فنحتج بكلام الجرجاني: (وأما جعلها إذا جُمع بينها وبين اللام نحو: إنَّ عبدَ اللهِ لقائمٌ، للكلام مع المنكِر، فجيد؛ لأنه إذا كان الكلام مع مُنْكِرٍ كانت الحاجة إلى التأكيد أشدّ، **وذلك أنك أحوج ما تكون إلى الزيادة في تثبيت خَبرك**...)[52]. فإن قوله «إلى الزيادة» لخير دليل.

«إنَّما» زائدة

أما الكلام في زيادة «إنما» فيقال فيها ما تقدم في «إنَّ»، كما أن الباحث قد أشار إلى أن الخليل قد شبهها **بالفعل الملغى** الدعوة، 9/362، والزميل الفاضل لم يتطرق إلى هذا، واكتفى بعدم القبول بزيادتها لمعنى.

«مِنْ» تزاد بعد نفي وموجب، والمجرور معرفة عند الكوفيين

---

(49) الكتاب 2/ 341، وبحث الاستثناء 295.

(50) النحو وكتب التفسير 1/ 169.

(51) انظر دلائل الإعجاز 242.

(52) المصدر نفسه 501.

وجاءت ملاحظته عن زيادة «منْ» الجارة، فقال: (ذكرها ـ الباحث ـ في وسط الكلام (ص361) قائلاً: [وقد تزاد «من» الجارة على بعض الأساليب المتقدمة] وهو يقصد أساليب القصر السابقة، وليس ذلك بشرط، وإنما تطرد زيادتها إذا دخلت في سياق نفي أو شبهه) الدعوة 13/ 437.

إن الزميل فهم من النص السابق أن هناك شرطاً، وحكم على ما فهمه أنه ليس بشرط، ولا نعلم: من أين جاء بهذا الشرط في زيادة «مِن»؟ والباحث قد استعمل الحرف «قد» الذي يفيد التقليل. وسيناقض كلامه هذا ما سيذكره عن الباحث في زيادتها في الموجب ـ كما سيأتي ـ فأين هذا الشرط؟ أما ما أراده الباحث بـ «بعض الأساليب المتقدمة ـ فإنه لا تجوز زيادتها في كل حصر؛ **لأنه لا يصح زيادتها في قولنا: ما عليَّ إلا مسافر.**

ويستمر في ملاحظاته عن «مِن»، ويشير إلى أن هناك خلافاً بين الكوفيين والأخفش، ويقول في الباحث: (ولم ينتبه إلى الفرق بين مذهبيهما، فإن الكوفيين لم يشترطوا وقوعها في سياق النفي أو شبهه، فحكموا بزيادتها، في مثل قولهم: قد كانَ مِن مطرٍ، والأخفش لم يشترط هذا الشرط، ودخولها على النكرة، فحكم بجواز زيادتها في مثل قوله تعالى: ﴿يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ﴾ . . . .) الدعوة 13/ 437.

أحاط الزميل ملاحظته بالغموض بقوله «لم ينتبه» وكأن هناك خلافاً لم يلتفت إليه الباحث في زيادة «مِن» في الموجب بين الكوفيين والأخفش وذلك أن الأخير أجاز أن يكون المجرور بـ «مِن» في الموجب معرفة، مستشهداً بقوله تعالى: ﴿يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ﴾ [نوح: 4]. وهذا عنده مخالف للكوفيين.

وإن صح هذا ـ وهو ما يريده ـ فإنه لم يتحر الأمر جيداً، وكان عليه ألاّ يعتمد في رده على بعض المصادر؛ ولو رجع إلى كتابه وهو أقربها إليه، لوجد أنه نفسه قد نص على زيادة «مِن» الداخلة على المعرفة عند بعض الكوفيين[53]. ويضاف إلى ذلك أنه نُسب إلى الكوفيين القول بزيادة «مِن» في الآية نفسها قال

(53) انظر النحو وكتب التفسير 1/ 167.

القرطبي: (. . . **وقال الكوفيون تكون زائدة في الواجب؛ واستدلوا بقوله تعالى:** ﴿يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ﴾)[54].

والفراء أجاز أن تكون «مِن» في الآية جنسية، أو تتضمن معنى «عن»[55]. كما أنه أجاز زيادة «مِن» إذا كان المجرور بها يفيد العموم المطلق، وليس الذي يفيد الجنس نحو: ما أخذتُ مِن شيء، و: ما عندي مِن شيء.[56].

وهناك نص للفراء يمكن أن يحتج به على زيادة «مِن» في الموجب، والمجرور بها معرفة، وذلك في قوله تعالى ﴿مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الروم: 32]، قال: (وإن شئت استأنفت فقلتَ: مِن الذين فارقوا دينهم. . . ، كأنك قلت: الذين تفرقوا. . .)[57]. فقد جرد الفراء «مِن»، ورفع «الذين» على الاستئناف، وهذا مخالف لما قدمناه من شرط عنه. ويمكن تفسيره أن «الذين» مبهم، وأنه في أول الجملة، لذا أجاز زيادتها.

الباء شبيهة بالزائد؛ لأنها تغيِّر المعنى

ومما أخذه الزميل على الباحث وصف الأخير الباء في قوله تعالى: ﴿وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ [الفتح: 28]، بأنها شبيهة بالزائد، وأنه ضمن الفعل صيغة «افتعل»، ولم يشر إلى أنه قول الزجاج الذي ضمن الفعل معنى «اكتف».

والقول في هذا: إن الذي دفع الباحث إلى أن يرى أن الباء شبيهة بالزائد، **هو أنه وجد أن الباء ليس حرفاً زائداً يفيد التوكيد فحسب؛ وإنما الباء منح الفعل دلالة أُخرى نفتقدها من غيره،** بدليل تغير صيغته من «فَعل» إلى «افتعل»، وتغير معناه. فلا يمكن القول بزيادتها أو أنها من أصل الكلام؛ لأن الفاعل لا يكون مجروراً أصلاً، أما مأخذه على الباحث بذكره صيغة «افتعل»، والزجاج قال:

---

(54) القرطبي 2/ 56، وانظر بحث القضايا النحوية 445.

(55) انظر الفراء 3/ 187.

(56) انظر الفراء 3/ 187.

(57) الفراء 2/ 325، وإعراب القرآن للنحاس 2/ 589 ـ 590.

«اكتف»، إشارة إلى الأمر، فلا نرى وجهاً للتخطئة، وكان على الباحث أن يقول: افتح، وأنه لم يَخف عليه قول الزجاج؛ لأنه أحال الرجوع إلى مغني اللبيب في هامش البحث (29) ويختم الزميل حديثه: إنه (أُسلوب مبعثر وغير وافٍ. . . . وهذا لا يعني أن كل ما قاله خطأً) الدعوة 13/ 439.

ما جاء من الملاحظات في زيادة الأفعال

ولنا وقفة قصيرة قبل أن نقف على ما جاء به الزميل الفاضل، فنقول: **إن الأفعال التي ذهب الباحث إلى زيادتها ـ وهي: قلَّ وليس، ويأبى، وما يضم إليها من الأسماء وهي أقلَّ، وقلما ـ لا تمثل ركناً في الجملة**، بدليل أنها تتضمن معنى النفي، وأن النحاة اختلفوا في كونها فعلاً أم حرفاً، وهذا يؤكد أنها لا تمثل ركناً في الجملة.

لقد أخذ الدكتور الفاضل على الباحث قوله بأنه ليس هناك نحوي قال بزيادة الأفعال، وهي تفيد معنى سوى الفعل «قلَّ»، وعده قولاً خاطئاً، والباحث قصد أنهم لم يصرحوا بما يفيده الفعل الزائد من معنى، وقصد من قوله «سوى الفعل قلَّ» أنه هو الذي ذهب إلى أنه زائد منطلقاً من مفهوم الحصر الذي سيأتي بيانه.

مجيء «ليس» و«يأبى» زائدين

يَعد الزميل الفاضل ما ذهب إليه الباحث من زيادة الفعلين **«ليس، يأبى»**؛ بداءة خاطئة. والرد على هذا يدعو إلى الوقوف على ما جاء به النحاة في **«ليس»**، إذ اختلفوا في ماهيته، فمنهم من ذهب إلى أنه **فعل**، وبعضهم ذهب إلى **حرفيته**، وأكثرهم على القول الأول، ونسب إلى ابن السراج، وأبي علي الفارسي، وابن شقير، وجماعة القول بحرفيته، وبعضهم ذهب إلى أنه حرف في الاستثناء[58]. وما نسب إلى ابن السراج وأبي علي الفارسي مخالف لما وقفنا

(58) انظر المغني 387، رصف المباني 300، الجنى الداني 459، شرح التصريح 1/ 347، بحث الاستثناء 99.

عليه في كتاب الأُصول في النحو، وفي كتاب المقتصد في شرح الإيضاح[59].
وذكر المرادي أَن بعض النحاة ذهب إِلى أنه **ليس محضاً في الفعلية، ولا محضاً في الحرفية**[60].

إِن ما قدمناه من خلاف في «ليس» يشير إِلى أنه سواء أكان فعلاً أَم حرفاً، فإِنه لا يؤلف ركناً في الجملة؛ لأنه لا يدل على الحدث، ويفيد ما تفيده «ما» من معنى النفي[61]، وجاز للحصر أَن يقع به وبالأَدات «إِلا» كما يقع بـ «ما» و«إِلا»، والدكتور رفض ما جاء به الباحث، وكنا نرجو منه أَن يفسر الفرق الدلالي بينهما في نحو:

ما محمدٌ إِلا قائمٌ   وليس محمدٌ إِلا قائماً

فالرفض وحده لا يجدي نفعاً، وأَلا يكتفي بالقول بأَنه قياس باطل، وعلى غير أَصل لغوي، وقول الباحث في هذا واضح حيث قال: («ليس» فعل ناسخ يفيد معنى النفي، ويمتاز من الحروف المشبهة به أَنه إِذا ما دخلت عليه أَداة الحصر، لا يلغى عمله غير أَنه **يفيد معنى آخر غير النفي** وهو الحصر مع أَداة الحصر. . . .) الدعوة 9/ 374.

ولماذا هذا الإِنكار ما دام هذا الفعل يبطل عمله كـ «ما»، قال المرادي في معاني **«ليس»**: (. . . **الثالث: أَن تكون مهملة لا عمل لها**، وذلك في نحو: ليس الطيبُ إِلا المسكُ، عند بني تميم، فإِنَّ «إِلا» عندهم تبطل عمل «ليس» كما تبطل عمل «ما» الحجازية، حكى ذلك عنهم أَبو عمرو بن العلاء. . .)[62]، ونشير إِلى أَن النحاة اختلفوا في تفسير ذلك وإِعرابه[63]. أَلا يكفي هذا القول بزيادة «ليس» وبطلان عملها؟.

أَما الفعل **«يأبى»**، فإِن الزميل الفاضل يحتج على الباحث بأَنه أَجاز الزيادة

---

(59) انظر الأُصول في النحو 1/ 76، 2/ 228، المقتصد في شرح الإيضاح 647 ـ 648.
(60) انظر الجنى الداني 460.
(61) الكليات 795.
(62) الجنى الداني 460، وانظر المغني 389.
(63) انظر الكتاب 1/ 147، شرح ابن يعيش 7/ 114،

في أحد ركني الجملة في قوله تعالى: ﴿وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [التوبة: 32]، وقبل أن نوضح وجه الزيادة في هذا الفعل، نذكر أن الزميل قد ذكر جواز زيادة الفعل التام عند الفراء والقرطبي[64]، كما سيأتي بيانه.

والباحث صرح بأن الفعل «يأبى» زائد؛ لأنه و«إلا» في الآية يفيدان الحصر، مستدلاً بإمكان الإخبار من غيرهما إذا لم يقصد الحصر، فيقال في غير القرآن: اللّهُ متمٌ نورَه، ولو كره الكافرون، وبذا فإن «يأبى» ليس ركناً في الجملة. ويؤكد معنى الحصر ما جاء به بعض النحويين من تفسير في الآية، قال الفراء: (دخلت «إلا» لأن في أبيت طَرَفاً من الجحد، ألا ترى أن «أبيت» كقولك: لم أفعل، ولا أفعل، فكأنه بمنزلة قولك: ما ذهب إلا زيد، ولولا الجحد إذا ظهر أو أتى الفعل محتملاً لضميره لم تُجِز دخول «إلا» كما لا تقول: ضربت إلا أخاك)[65].

فالفراء منح الفعل معنى النفي، وبين أنه لا يحتمل تقدير ضمير؛ لأنه بمنزلة أداة النفي، ونشير إلى أن محقق كتاب المعاني قد فسر قول الفراء في الفعل «يأبى» بأنه تضمن معنى «لا». وضمن الأخفش الآية معنى الحصر، قال: (كأنه: يأبى اللّهُ إلا إتمام نوره)[66]، ونذكُر هنا قول الرضي استكمالاً للفائدة حين قال: (وقد تجري لفظة «أبى» وما ينصرف منها مجرى النفي، قال تعالى: ﴿فَأَبَىٰٓ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾، و﴿وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ﴾[67]، فالرضي استعمل عبارة «لفظة»، ولم يقل فعلاً، كما أنه لم يستشهد بآية لم تتضمن حصراً بالمعنى المتقدم. هذا، وإن علي بن سليمان ذهب إلى أن الفعل «يأبى» قد ضارع النفي، واستحسنه النحاس[68].

ويصلح هذا المعنى لـ «يأبى» إذا جاء بعده جملة اسمية ولا يصلح في غير

---

(64) انظر النحو وكتب التفسير 1/ 247، 2/ 860.

(65) الفراء 1/ 433، وانظر ما جاء به محقق الكتاب في هامش(1).

(66) معاني الأخفش 330.

(67) شرح الرضي 2/ 95.

(68) انظر إعراب القرآن للنحاس 2/ 14.

ذلك، فلا يقال هذا في قول الشاعر:

أبـى الـقـتـلَ إلاّ آلُ صـمّـة إنّـهـم أبَوا غيرَه والقدرُ يجري إلى القدرِ

فالفعل «يأبى» قد تضمن معنى المنع، وهو غير النفي، فهو يمثل ركناً في الجملة، وليس زائداً، **إذ لا يمكن أن يقال: القتل آل صمة**، ولذا فسره المرزوقي: (لم يرضَ القتلَ إلا آلُ صمة)[69].

«قَلَّ» وما أُلحق به زائد

إنَّ **«قلَّ»** فعل، و«أقلّ» اسم، وقد صرح النحاة أنهما يفيدان معنى النفي، ونص ابن السراج على أن العرب وضعت «قلّ» موضع «ما» النافية[70]، وقال أبو علي الفارسي: (قال أبو عمر: إذا قلت: أقلّ رجلٍ يقول ذاك إلا زيدٌ و: قلَّ رجلٌ يقول ذاك إلا عمرو، رفعت؛ **لأنه نفي في الحقيقة**)[71]. **فواضح أنهما يفيدان الحصر لوجود «إلا»، وضم إليهما الرضي «قلمّا» على أنه فعل**[72].

«كان» و«كاد» و«جعل» زائدة

أما الفعل «كان»، فالزميل ينص على أن زيادته ليست قاعدة مطردة، ونحن نقول: إن ما جاء بالزائد لا ينطلق من قاعدة سوى ما يفيد الحصر، ومن قال بزيادته الفراء[73] وأبوعبيدة[74]، والمبرد[75]، والنحاس[76].

ومما قيل بزيادته في القرآن الفعل **«كاد»** عند بعض النحويين والمفسرين، فقد ذكره الفراء عن بعض المفسرين، واستحسنه في قوله تعالى: ﴿إِذَآ أَخۡرَجَ يَدَهُۥ

---

(69) انظر ديوان شرح الحماسة 824، 1344.

(70) انظر الكتاب 2/ 314، والمقتضب 4/ 404، والأصول في النحو 2/ 168،

(71) المسائل المنثورة 60.

(72) انظر شرح الرضي 2/ 94.

(73) انظر الفراء 1/ 229، و2/ 5 ـ 6.

(74) انظر مجاز القرآن 2/ 7، والنحو وكتب التفسير 1/ 170.

(75) انظر المقتضب 4/ 117.

(76) إعراب القرآن للنحاس 2/ 313، وانظر القضايا النحوية 174.

﴿لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا﴾ [النور: 40]، أي: لا يراها[77] ونسبه القرطبي عن أبي حاتم في الآية نفسها إلى الأخفش، وصرح بأنها تفيد التوكيد[78]، ونسبه صاحب البحر إلى الفراء والمبرد[79].

ومن الأفعال التي قيل بزيادتها «جعل»، فقد أجازه القرطبي في قول الشاعر:

وَقَد جَعَلْتُ أَرَى الاثْنَينِ أَرْبَعَة ... والوَاحِدَ اثْنَينِ لمَّا هَدَّني الكِبَرُ

وذكر زيادته عمن لم يسمهم في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَٰتِ وَالنُّورَ﴾[80] [الأنعام: 80].

والزميل الفاضل هو الذي نسب زيادة الفعل الذي يؤلف ركناً في الجملة إلى الفراء في قوله تعالى: ﴿قَالَ مُوسَىٰٓ أَتَقُولُونَ...﴾ [يونس: 77]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِىٓ ...﴾ [الفجر: 27 و28]، إذ يرى أن الفراء يقول بزيادة «أتقولون» و«ارجعي»، وخالفه الباحث من خلال بحثه الصلة في القرآن؛ لأنه يرى **أن الجملتين في الآيتين من الجمل الإنشائية**، لتضمن الأولى الاستفهام، والثانية الأمر، وليس فيهما زيادة. الدعوة 9/ 379.

ونضيف: إنه إن صح تفسيره هذا لقيل في كل استفهام يفيد المعنى المتقدم: إنه زائد، ويظهر أن الزميل لم يلتفت إلى قول الفراء (**بمنزلة الصلة؛** لأنه فضل في الكلام... فيكفيك من قوله أن تقول...)، ففي الأول قال: «بمنزلة الصلة»، ولم يقل: صلة، ومن ثَمّ قال: فضل؛ لأن هناك حكاية، ولذا قال بعده: «فيكفيك»، هذا، وإن معنى الحكاية في الآية قال به الأخفش[81] وهذا ما يؤكد قول الفراء، أما استعماله مصطلح «فضل» فلا يلزم هذا التفسير، دليلنا في ذلك ما جاء به الفراء في قوله تعالى: ﴿وَلِىَ نَعْجَةٌ وَٰحِدَةٌ﴾ [ص: 23]، قال:

(77) انظر الفراء 2/ 255، والقرطبي 11/ 184، والقضايا النحوية 201.
(78) انظر القرطبي 11/ 184.
(79) انظر البحر المحيط 8/ 54.
(80) انظر القرطبي 1/ 228، والنحو وكتب التفسير 2/ 860.
(81) انظر معاني الأخفش 347،

(وفي قراءة عبد الله «نعجةً أُنثى»، والعرب تؤكد التأنيث بأُنثاه، والتذكير بمثل ذلك، فيكون كالفضل)[82]، فلم يقصد الفراء بـ «كالفضل» الزيادة، ونضيف إلى هذا أن قوله: ﴿لِلْحَقِّ لَمَّا جَآءَهُمْ﴾ متعلق بالقول، فتكون الزيادة في الجملة.

واحتج الباحث على عدم الزيادة في الآية الثانية أن الفراء أراد أن يقرب معنى الجملة الطلبية بما تفيده الجملة الخبرية، دليله قول الفراء: (فكأن الأمر بمعنى الخبر) الدعوة 9/ 380، وقول الزميل يلزمه القول بزيادة ما بعده، هذا وإن مصطلح «صلة» لا يعني بالضرورة أنه يراد به في كل موضع الزائدُ.

من معاني مصطلح «صلة»

نذكر في هذه الأسطر بعض المواضع التي استعمل فيها الفراء مصطلح «صلة» لمعان لا يريد بها الزائد، ونحيل الزميل إلى الهامش إن أراد التوسع، منها أنه أراد **بالصلة مقول القول** قال: (فكسرت؛ لأنها من صلة القول)[83]، ومنها أنه **أراد به الصفة** في أكثر من موضع قال: (ولو قلتَ: أعرني ثوباً ألبسُ، لجاز الرفع والجزم؛ لأنك تريد: ألبَسُه، فتكون رفعاً من صلة النكرة. . .)[84]، ومنها ما أراده في «في» بقوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ﴾ [القمر: 52]. قال: (فلا يكون إلا رفعاً، . . . . فهو مرفوع بـ «في»، و«فعلوه «**صلة لشيء**». ولو كانت «في» صلة لـ «فعلوه» في مثل هذا من الكلام)[85]. ومنها ما جاء به في قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران: 159]، قال: (والمعنى: فبنقضهم. . . وربما جعلوه **اسماً**، **وهي في مذهب الصلة**، فيجوز فيما بعدها **الرفع على مذهب الصلة**، والخفض على **اتباع الصلة** لما قبلها. . .)[86]. فالأول أراد بـ «الصلة» اسماً موصولاً، والثاني والثالث أراد بهما صلة الموصول، وقد يكون أراد بالثالث الصفة، غير أن صلة الموصول أقرب، لأن الفراء يجيز أن

(82) الفراء 2/ 403.

(83) الفراء 2/ 113.

(84) الفراء 2/ 36 وانظر 1/ 158، 2/ 162، 2/ 243 ـ 244، 2/ 264، 2/ 306، 2/ 347، 2/ 400، 3/ 155.

(85) الفراء 2/ 95 ـ 96.

(86) الفراء 1/ 244 ـ 245.

تتبع الصلة الاسم الموصول في الإعراب[87]، وهناك نص تضمن مصطلح «صلة» نودُّ من الزميل أن يفسره، قال الفراء: (وقوله: ﴿يَوْمَ يَرَوْنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ لَا بُشْرَىٰ يَوْمَئِذٍ﴾ **اليوم ليس بصلة للبشرى** فيكون نصبه بها)[88].

وآخر ما يمكن أن يحتج به الباحث كلام الفراء في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالُوا۟ ٱللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ ٱلْحَقَّ مِنْ عِندِكَ﴾ [الأنفال: 32]، : قال: (. . . رفعت الحقَّ بـ «هو»، وإن جعلتها عماداً **بمنزلة الصلة** نصبت الحق)[89].

فقوله «بمنزلة الصلة» في هذه الآية، وفي قوله «أتقولون»، وقبلاً قال «كالفضل» يلزم الزميل أن يقول بزيادة ضمير الفصل وكلمة «أُنثى»؛ أو يتراجع عن تفسيره، ويقول بما ذهب إليه الباحث، وعندها يراجع ما قاله فينا: (أَوْ هَي من بيت العنكبوت، وأبعد ما يكون عن المنهج العلمي الصحيح كأغلب الذي كتبه في زيادة الحروف) الدعوة 13/ 442.

ما جاء من ملاحظات في زيادة الأسماء

قال الزميل في هذا (والذي يقرؤه يظن أنه عنوان حقيقي يدل على شيء تحته، ولكنه عندما يقرأ ما بعده يجده فارغاً من كل مدلول علمي. . .، بل يأسف لما آلت إليه الأمانة العلمية،) الدعوة 13/ 442.

هذه المقدمة التي تنم عن حرص كاتب هذه الأسطر قد وضحت معالمها من خلال ما قدمه من ملاحظات مسبقة، وستتضح الدعوة التي دعا إليها أكثر في هذا الرد ومدى حقيقة تأسفه على ما آلت إليه الأمانة العلمية.

ويستهل الأستاذ الدكتور بعد المقدمة الآنفة الذكر بأن الخلاف في زيادة الأسماء ليس خلافاً نحوياً، وإنما هو بعض أقوال في توجيه بعض النصوص المخالفة لما عليه الجمهور، وقوله هذا يُظهر الزميلَ كأنه بعيد كل البعد عن كتب

(87) انظر بحث الاسم الموصول وصلته.
(88) الفراء 2/ 266.
(89) الفراء 1/ 409.

الخلاف بين النحويين البصريين، والكوفيين، والخلاف بين البصريين أنفسهم وعن نوع المسائل التي اختلفوا فيها. ونقول له: إذا كان الخلاف في زيادة الظرف في القرآن الكريم لا يشكل قضية تستحق الوقوف عليها، فما قوله في المسألة الزنبورية التي أودت بحياة سيبويه إذ مات كمداً وحسرة؟ وهل هذه المسألة تستحق من أحد القراء السبعة أن يُتهم بقول الزور، أو يأتي بشهود زور؟ علماً بأن هذه المسألة ليس لها من واقع في القرآن، وربما ليس لها من وجود أصلاً[90]، وإذا كان الخلاف في زيادة الواو يشكل مسألة خلافية بين البصريين والكوفيين، ألا يستحق ضمير الفصل الوقوف عليه، وينظر إليه نظرة أُخرى، وهو الضمير الذي نال حظاً في كتب الخلاف.

الزيادة في الأسماء على قاعدة الكوفيين

لقد أخذ الزميل الفاضل على الباحث بما ذكره عن ابن هشام في جواز زيادة الأسماء عند الكوفيين، ويرى أنه محصور في الشواهد الشعرية. ولا يعد خلافاً نحوياً؛ لأنه في توجيه بعض النصوص المخالفة لما عليه الجمهور.

ونقول: إن الخلاف في زيادة الأسماء ليس أقل أهمية من الخلاف في زيادة الواو، وإن أصل الخلاف بين النحاة واقع أساساً بسبب تفسيرهم نصوصاً متفقين على بعضها. وفي الآخر نذكُر صاحبنا بأن الباحث لم يتناول موضع الزائد على أساس أنه خلاف نحوي، وإنما يعالجه لكونه قضية تستحق أن تنال حظاً من الدرس النحوي، سواء أختلف فيها النحويون أم لم يختلفوا. ونود أن نأتي بقول ابن هشام ثانية لتتضح الرؤيا لمن لم يفهم النص على حقيقته، قال: (من معاني «مَن» (التوكيد، وذلك فيما زعم الكسائي أنها تردُ زائدة كـ «ما»، **وذلك سهل على قاعدة الكوفيين في أن الأسماء تزاد..**)[91]. فالنص يشير صراحة إلى ما ذهب إليه الكوفيون في جواز زيادة الأسماء.

(90) انظر بحث المسألة الزنبورية مجلة كلية الدعوة ع12.

(91) المغني 434.

جواز زيادة الأسماء والظروف إذا أفادت معنى

ومما جاء به الأخ الزميل قوله: (وما نسبه الباحث إلى أبي جعفر من أنه أجاز زيادة الأسماء والظروف غير صحيح، ففي الصفحة التي حددها الباحث لمكان هذه القول نسب النحاس إلى الأخفش القول بزيادة «فوق» في قوله تعالى: ﴿فَٱضْرِبُوا۟ فَوْقَ ٱلْأَعْنَاقِ﴾ . . . [قال النحاس: قال الأخفش: «فاضربوا فوق الأعناق» معناه: فاضربوا الأعناق]، وهو توجيه نص، وتفسير معنى، وليس قولاً نحوياً، وقاعدة مطردة، يتعلق بكلمة واحدة حوّله صاحبنا الباحث إلى حكم عام لزيادة الظروف كلها، ولم يكتف بها بل أضاف إليها الأسماء أيضاً . . .) الدعوة 13/ 443.

يشير الزميل الفاضل إلى أن الباحث قد حول كلام النحاس إلى حكم عام، وكان عليه ـ وهو المحقق العدل ـ أن يذكر قولاً واحداً للباحث ينص على ذلك الحكم المطلق، وإن كل ما قاله الباحث كان في جملة هي: **(وأجاز النحاس ذلك في الأسماء والظروف)** الدعوة 9/ 380. فلا أعرف من أين حصل الأستاذ على الحكم المتقدم حتى يقول: (إذن هي دائماً زائدة؛ لأنها تفيد معنى؛ ولك أن تعجب؛ لأن النحاس منع زيادة «فوق») الدعوة 13/ 444.

وأقول: إن ما جاء في هامش (86) هو ما نسبه النحاس إلى الأخفش، أما ما نسبه الباحث إلى النحاس في جواز زيادة الأسماء والظروف، فقد جاء في هامش (99)، كما تضمن الإشارة إلى تفسير القرطبي الذي ذكر ذلك أيضاً.

أما ما نسبه الباحث إلى النحاس بجواز الزيادة في الظروف إذا أفادت معنى، فهذا لا غبار عليه، قال النحاس: (قد ذكرنا فيه أقوالاً، منها أن فوق زائدة، وهو خطأ؛ **لأن الظروف ليست مما يزاد لغير معنى)**[92]. ومصدره في زيادة الأسماء عند النحاس تفسير القرطبي وقد أحال إليه في هامش (99) قال القرطبي (. . . وردّ هذا النحاس وابن عطية، وقالا: هو خطأ؛ **لأن الظروف**

---

(92) إعراب القرآن للنحاس 1/ 398.

وجميع الأَسماء لا يجوز في كلام العرب أن تزاد لغير معنى)[93]، وأَشار الباحث إلى أَن القرطبي نَسب إلى الضحاك وعطية الزيادة في الآية[94]. وذكر الباحث أَنه رجع إلى معاني الأَخفش، ووجد أَنه قد أَعطى الظرف المزيد معنى التوكيد الدعوة 9/ 383، كل هذا وغيره لم يشر إليه الدكتور.

القول بزيادة ضمير الفصل والضمير الذي يفيد التوكيد

ومن هذا رده على ما ذهب إليه الباحث في زيادة ضمير الفصل، وقد توسع في الرد على هذا كثيراً، مجمله في نقطتين، إحداهما أنه رفض أَن يُطلق على ضمير الفصل وغيره زائد، والثانية أَنه أَشار إلى المسأَلة المئة من كتاب الإِنصاف في إِعراب ضمير الفصل. ويظهر فيما تقدم أَن الزميل الفاضل لم يستطع أَن يقتنع بمسأَلة الزائد، هذا أَولاً، وثانياً أَنه لم يقف على كثير من القضايا النحوية من كتب التفسير، كما خفي عليه الكثير فيما جاء به بعض العلماء في ضمير الفصل، وخاصة أَن مصادر الباحث في هذا هي من مصادر الدكتور سوى معاني الأَخفش.

أَما النقطة الأُولى وهي رفضه أَن يطلق لفظ «زائد» على ضمير الفصل، فقد سعى الباحث إلى توثيقه ببعض أَقوال العلماء وأَئمة النحو، نذكر منهم الأَخفش إِذ نص عليه في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ ٱلْحَقَّ مِنْ عِندِكَ﴾ [الأنفال: 32]، قال: (فنصب «الحقَّ»؛ **لأَن «هو» ـ والله أَعلم ـ جُعلت ها هنا صلة في الكلام زائدة توكيداً كزيادة «ما»...)**[95]. والنحاس إِذ نص عليه في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [البقرة: 27]، قال: (... **وإِن شئتَ كانت «هم» زائدة)**[96]. والقرطبي إِذ نص عليه في أَكثر من موضع، منها ما جاء به في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾، قال: **(و«هم» زائدة)**[97]. كما نص على ذلك

(93) القرطبي 5/ 63.

(94) القرطبي 7/ 378، وانظر القضايا النحوية 383.

(95) معاني الأَخفش 321.

(96) إعراب القرآن للنحاس 1/ 155 ونسب إلى الخليل القول بزيادته 2/ 223.

(97) القرطبي 1/ 248، وانظر القضايا النحوية 30.

في قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: 5]، قال: (ويجوز أن تكون «هم» **زائدة**، يسميها البصريون فاصلة، والكوفيون عمادا)[98].

ونضيف إلى ما تقدم قول الفراء في قوله: ﴿ٱللَّهُمَّ إِن كَانَ. . .﴾ بالزيادة مستندين إلى ما فسره الزميل «بمنزلة الصلة» قال الفراء: (في «الحق» النصب والرفع، **إن جعلت** «هو» اسماً رفعت **«الحق»**، **وإن جعلتها عمادا بمنزلة الصلة** نصبت «الحق»)[99]. ويضم قول ابن السراج إلى ما تقدم؛ لأنه ضم ضمير الفصل إلى ما يلغى، ويزاد[100].

ونختم الحديث هنا عن ضمير الفصل بوصف ابن يعيش له، قال: (وإذا جعلته فصلاً **فقد سلبته معنى الاسمية، وابتززته إياه، وأصرته إلى حيز الحروف، وألغيته كما تلغى الحروف نحو إلغاء «ما» في قوله «فبما رحمة من الله»؛ فلا يكون له موضع من إعراب**)[101]، **فابن يعيش أنزله منزلة «ما» الزائدة.**

فأين كان الزميل الفاضل الدكتور إبراهيم من هذه الأقوال حين قال: **(والقول بزيادة هذا الضمير ـ خصوصاً في القرآن ـ من أوهام هذا الباحث ومن ثمار منهجه الذي وصفناه)** الدعوة 13/ 434، وقال أيضاً: **(إنه لفهم فريد غريب لم يقل به أحد من النحويين، ولا سند للقول به. . .)** الدعوة 13/ 444؟!

ومما خالف فيه الزميل الفاضل ما ذهب إليه الباحث بأن الضمائر المؤكدة زائدة سواء أكانت معربة، أم لم تكن كذاك. ونحتج لهذا بما جاء به أحد أئمة النحو، وهو الأخفش، حين أراد أن يفرق بين وظيفة ضمير الفصل، ووظيفة الضمير الذي يفيد توكيد ما قبله حيث قال: (. . وليست «هو» بصفة. . . لأنك تقول: **وجدته هو، وأتاني هو،** فتكون صفة، **وقد تكون في هذا المعنى أيضاً غير صفة، ولكنها تكون زائدة** كما كان في الأول)[102].

---

(98) القرطبي 1/ 181، وانظر القضايا النحوية 30.

(99) الفراء 1/ 409.

(100) الأصول في النحو 2/ 257.

(101) شرح ابن يعيش 3/ 113.

(102) معاني الأخفش 321.

ومما أَعرب زائداً الضمير المتصل الكاف عند أكثر النحاة في قوله تعالى: ﴿أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ﴾ [الإسراء: 62] فقد ذهب أكثر النحاة إلى أن الكاف لاحظ له من الإعراب، **وهو زائد يفيد التوكيد**[103].

ونود من الزميل الفاضل أن يوضح الفرق بين ضمير الفصل، والضمير الذي يفيد التوكيد في قوله تعالى: ﴿كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: 117]، يقول ابن يعيش في مثل هذا: (يجوز أن يكون المضمر فيه فصلاً، ويجوز أن يكون تأكيداً؛ لأنه بعد مضمر، والمضمر يؤكد بالمضمر المرفوع **إذ كأنه سواء...**)[104].

أما النقطة الثانية، فهي فيما نصّ عليه الباحث من إجماع النحويين على أن ضمير الفصل لا محل له من الإعراب، وأخذ عليه الزميل الفاضل بأن الكوفيين قد أعربوه، وأن الباحث قد نقض هذا الإجماع باستثنائه، ونقول: إن استثناء الباحث منقطع، وليس الاستثناء من الإجماع، وذلك أن ما نسبه بعض النحويين إلى الكوفيين من أنهم أعربوا ضمير الفصل ليس صحيحاً، وهذا ما نسعى إلى توضيحه.

فقد عالجنا ضمير الفصل بين البصريين والكوفيين في مبحث «ضمير الفصل بين البصريين والكوفيين»، واعتمدنا على ما جاء به الفراء بالنسبة إلى الكوفيين، وقد توصلنا إلى نتيجة، وهي أن الفراء لم يعرب ضمير الفصل، وأن النحاة الذين نسبوا إلى الكوفيين أنهم أعربوه كان نتيجة الخلط في مصطلح «عماد»؛ **لأن الفراء أراد به ضمير الفصل، وضمير الشأن، كما أطلقه على الألف واللام الداخلة على الخبر،** في نحو: زيد هو المجتهد، وقد خص الأول بأنه يفصل بين معرفتين أو ما أصلهما معرفتان[105] أو ما يُنزَّل منزلة المعرف بالألف واللام، قال: (**فإذا قلت: وجدتُ عبدَ الله هو خيراً منك، وشراً منك، أو أفضل منك، ففيما أشبه هذا الفعل النصب والرفع**)[106].

---

(103) انظر معاني الزجاج 1/ 270، إعراب القرآن للنحاس 1/ 547، القرطبي 6/ 423، و1/ 287، القضايا النحوية 25.

(104) شرح ابن يعيش 3/ 111.

(105) انظر الفراء 1/ 409، و2/ 392، وانظر بحث ضمير الفصل بين البصريين والكوفيين.

(106) الفراء 1/ 409، وانظر بحث ضمير الفصل بين البصريين والكوفيين.

أما ما جاء في الألَف واللام من أنها عماد، فهو يتعلق في الأُسلوب الأَول، قال: **(وعلامة المردود أَن يرجع كل فعل لم تكن فيه أَلف ولام بأَلف ولام، ويرجع على الاسم، فيكون «هو» عماداً للاسم، والألَف واللام عماد للفعل)**[107]. ويريد بالفعل الخبر.

أَما استعماله الثالث، الذي أَراد به ضمير الشأن، فيتضح فيما جاء به في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ﴾ [البقرة: 85]، قال: **(وإِن شئتَ جعلت «هو» عماداً**، ورفعت الإِخراج بمحرم، كما قال الله جل وعزّ: ﴿وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِۦ مِنَ ٱلْعَذَابِ أَن يُعَمَّرَ﴾، فالمعنى ـ والله أَعلم ـ ليس بمزحزحه من العذاب التعمير، فإِن قلت: إِن العرب إِنما تجعل العماد في الظن؛ لأَنه ناصب، وفي كان، وليس؛ لأَنهما يرفعان، وفي «إِنَّ» وأَخواتها؛ لأَنهنَّ ينصبن، ولا ينبغي للواو، وهي لا تنصب ولا ترفع، ولا تخفض أَن يكون لها عماد، قلتُ: **لم يوضع العماد على أَن يكون لنصب، أَو لرفع، أَو لخفض، إِنما وضع في كل موضع يبتدأُ فيه بالاسم قبل الفعل، فإِذا رأَيت الواو في موضع تطلب الاسم دون الفعل صلح في ذلك العماد)**[108]، فهذا النص الطويل وغيره أَوقع كثيراً من العلماء في وَهْم أَن الفراء أَراد بـ «هو» في الآية ضمير فصل. وهو ليس كذلك، فتفسيره للآية يوضح أَن «هو» ضمير الشأن؛ لأَنه فسره بما بعده، وجرد النص منه حين قال: «ليس بمزحزحه من العذاب التعمير»، ولا يخفى أَن ضمير الشأن يُفسر بما بعده، ويضاف إِلى هذا كله أَن ما جاء به عن ضمير الشأن في هذا النص مما وجب أَن يتقدمه لم يصرح به في ضمير الفصل[109]، ولا يخفى أَن ضمير الشأن يقع مبتدأً، ومنصوباً، ومن الأَول الآية المتقدمة، ومن الثاني قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥٓ أَنَا ٱللَّهُ﴾ [النمل: 9]، **قال الفراء: (هذه الهاء هاء عماد، وهو اسم لا يظهر، وقد فسر)**[110]، **فليس أَدل مما تقدم على الفرق بين ضمير الفصل الذي وصفه الفراء**

(107) الفراء 1/ 409 ـ 410.

(108) الفراء 1/ 51.

(109) انظر بحث ضمير الفصل بين البصريين والكوفيين.

(110) الفراء 2/ 287، وانظر أيضاً 1/ 51، 2/ 228، 3/ 299،

في بعض المواضع بأَنه بمنزلة الزائد؛ لأَنه غير معرب، وأَنه يتوسط المبتدأ والخبر أَو ما أَصله مبتدأ وخبر، وبين ضمير الشأن الذي أَجاز له أَن يقع في أَول الكلام وبعد الواو، وأَنه اسم لا يظهر، وقد يفسر.

«مَن» الاستفهامية زائدة في الحصر

ومن الزائد الذي منعه الزميل الفاضل زيادة «مَنْ» الاستفهامية في الآيات التي تفيد الحصر، والباحث اعتمد في هذا القول على الإعراب، وعلى ما منح النحاة «مَنْ» من دلالة، وعلى القياس بينها وبين «ما» النافية في الحصر، وخص الباحث زيادتها مع «إِلا» إِذا أَفادتا الحصر في نحو قوله تعالى: ﴿وَمَن يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: 135]، كما تقدم في نحو: ما جاء إِلا زيدٌ، غير أَن «مَن» اسم، ولها عند النحاة أَن تعرب مبتدأً، ويرى الباحث أَن هذا الإِعراب مشكل؛ لأَن قوله تعالى **«يغفر الذنوبَ إِلا اللّهُ»** لا يصلح أَن يكون خبراً لـ «مَن»؛ لكونه جملة مثبتة، ولأَنه لا يصح أَن يرفع لفظ الجلالة بعد «إِلا» من دون نفي أَو شبهه، هذا وإِن إِنزال «مَنْ» منزلة «ما» النافية قال به بعض النحاة في تفسيرهم للآية، ونص عليه الباحث، قال: (ويؤكد قولي هذا تصريح بعض النحاة بهذا المعنى لـ «مَنْ»، غير أَنه لم يوضح إِعراب «مَنْ»، منهم الفراء، إِذ أَشار له في قوله: **«مَا يغفرُ الذنوبَ أَحدٌ إِلا اللّهُ»، وقدرها النحاس: «ليس أَحد»**) الدعوة 9/ 382 ـ 383.

واستعمال «مَنْ» في الآية يشير إِلى أَن المحصور بـ «إِلا» عاقل، ولا يجوز حصر غير العاقل بها، فلا يقال: مَن اشتريت إِلا كتاباً، ولو كان الكلام بـ «ما» لجاز أَن يقال: ما ساعدتُ إِلا محمداً، وما اشتريت إِلا قرطاساً.

إِن ما تقدم في زيادة الأَسماء يرد به على قول الزميل الفاضل: (**وبذلك كله يظهر أَن كل ما قاله في زيادة الأَسماء خطأ غير صحيح، ينكره المنهج العلمي، ولا يبعد أَن يكون اعتداء على كتاب الله**) الدعوة 13/ 447.

الملاحظات المقدمة في بحث أَساليب القسم

إِن ما جاء به الزميل في هذا البحث هو أَن الباحث لم يجر مقارنة ما في

المعاني من العبارات المبهمة وقياسها وتفسيرها. . . ، والقول في هذا: إننا نهدف من هذه الدراسة إلى الوقوف على أساليب القسم من خلال ما جاء به الفراء، وقد أشرنا في الهامش إلى ما يدعو إلى الإشارة إليه بالرجوع إلى بعض المصادر والمراجع.

أما ما ذكره تحت رقم ـ 1 ـ الدعوة 13/ 448، . فيظهر أنه تراجع عما قدمه في أول نقده من تعميم.

وأما ما جاء تحت رقم ـ 2 ـ بأن القسم يقع في نمطين، وليس كما ذهب إليه الباحث في أربعة، فنقول فيه:

أولاً: أن التقسيم الذي تفضل به الزميل الفاضل ليس متفقاً عليه عند النحاة.

ثانيا: أن القسم عند الكوفيين جاز أن يتحقق في جملة واحدة في نحو: شهادتي أَنْ لا إِلهَ إِلا اللّهُ.

ثالثا: أن هناك تقسيمات أُخرى للقسم، منها ما جاء به الرضي، إذ جعله على قسمين، أطلق على الأول قسم السؤال، والثاني لم يسمه، وهو ما يقع: بالله، وأراد به القسم الصريح، وما يفيد معناه[111].

وقسمه صاحب الكليات قسمين (ظاهر. . . ومضمر، وهو قسمان أيضاً: قسم دلت عليه اللام نحو ﴿لَتُبْلَوُنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ﴾ وقسم دل عليه المعنى نحو: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾)[112].

رابعاً: أن الخلاف بين بعض النحاة حاصل في بعض أنماط القسم، فما تقدم عن الرضي في قوله: (واعلم أن القسم على ضربين: إما قسم السؤال، وهو: نشدتك الله. . . . فجواب قسم السؤال: أمر أو نهي أو استفهام)[113] لم يرتضه الخليل من قبلُ أن يكون من القسم، قال سيبويه: (وسألت الخليل عن

(111) انظر شرح الرضي 4/ 308.
(112) الكليات 726.
(113) شرح الرضي 4/ 308.

قولهم: أَقسمتُ عليك إلا فعلتَ ولَمَّا فعلتَ، لم جاز هذا في هذا الموضع، وإنما أَقسمتُ ها هنا كقولك: واللّهِ؟ فقال: وجه الكلام لتفعلنَّ ها هنا، ولكنهم إنما أَجازوا هذا؛ لأَنهم شبَّهوه: بنشدتك الله، إِذ كان فيه معنى الطَّلب)[114].

ورفض الزمخشري أَن يكون هذا من باب طلب الفعل من المخاطب على سبيل الاستعطاف والاستشفاع بالله، قال: (إِنَّ الإتيان فيه مُقام مَقام النفي والفعل مُقام مَقام الاسم، وأَصله: ما أَطلب منك إِلا فعلك)[115].

والباحث جعل القسم في أَربعة أَنماط، الأَول بالجملة الفعلية، والثاني بالمصدر النائب عن فعله، والثالث بالجملة الاسمية، والرابع بالحرف، ويظهر أنّ الزميل لا يود الخروج عن تقسيمات بعض النحاة، ويجد أَن الخروج عليهم أَمر غير صحيح، ولذا نجده قد اعترض على النمط الثاني، لأَن المصدر نائب عن الفعل، فلا فرق عنده بين المصدر الصريح والفعل، واحتج لكلامه كما اعترض على النمط الرابع، الدعوة 13/ 448. وهذا غير مقبول.

الفرق بين الفعل والمصدر

والباحث يتفق مع الزميل الفاضل بأَن المنصوب مصدر؛ ولكنه يخالفه في أَن يضم هذا النمط إِلى الأَول؛ لأَنه لو لم يكن هناك فرق بينهما لما اختلف النحاة في أَصل الاشتقاق، فالباحث قد فصل بين الفعل والمصدر؛ لأَنه ينطلق من أَن هناك فرقاً في الاستعمال والدلالة بين المصدر الصريح والفعل، والفوارق واضحة، منها أَن المصدر الصريح لا يتضمن الزمن بخلاف الفعل، ومنها أَن مِن المصادر ما لا يستعمل من أَفعالها اليمين، فهي تفيد القسم بأُسلوبها هذا، كما أَنه جاز في هذا المصدر أَن يعرب منصوباً على نزع الخافض[116]، وليس نائباً عنه، ومنها أَن المصدز في حالة الرفع ينسب إِلى الجملة الاسمية، ومنها أَنه ليس كل موضع صلح فيه المصدر صلح فيه فعله، وعلى هذا كان الأَفضل أَن يطلق عليه بـ «القسم بالمصدر الدال على حدث فعله» غير أَن التسمية الأُولى من باب

---

(114) الكتاب 3/ 105 ـ 106.

(115) الأَحاجي النحوية 52، وانظر المفضل في شرح المفصل 774 ـ 775، بحث الاستثناء 79.

(116) انظر المقتضب للمبرد 2/ 325 ـ 326، شرح ابن يعيش 9/ 103.

التوسع، أَو الدلالة على الحدث، هذا وإِنه ليس بين أَيدينا ما يشير إِلى أَن الفراء أَعربه نائباً عن فعله.

القسم بالحرف

أَما النمط الرابع «القسم بالحرف»، فقد رفض الزميل أَن يُفْرد له نمط، ولم يضمه إِلى أَيٍّ من النمطين اللذين تقدم بهما، واكتفى من القول: بأَنه (غير موجود عند علماء العربية بالمعنى الذي أَراده الباحث، إِذ أَراد به اللام الداخلة على أداة الشرط مثل اللام. . . . وهي اللام التي تسمى الموطئة للقسم). ويشير إِلى كلام ابن هشام في هذه اللام ويقول أَيضاً: (ولكن صاحب البحث يسوّي بين «إِنْ» وغيرها من أَدوات الشرط في دخول اللام عليها، وهذا ليس بصحيح) الدعوة 13/ 451 ويذكر على لسان الباحث أَن الفراء حصر هذا النمط باللام وحدها.

ونقول: **إِن ما نسبه إِلى الباحث بأَنه يسوي بين أَدوات الشرط، فليس كذلك** حيث قال: (وهذه اللام تتصدر الكلام، وتوصل بأداة الشرط الجازمة كـ «إِنْ ومَنْ وما») الدعوة 10/ 323، وما زعمه على لسان الباحث بأَن الفراء يحصر هذا النمط باللام وحدها، فليس كذلك، وإِنما جاء الحديث عن «إِنْ» و«إِنَّ» الدعوة 10/ 325.

أَما رفضه أَن تفيد اللام القسم، ومطالبته الباحثَ بالبرهان على أَن هذا نمط، فنقول له: يكفينا دليلاً لذلك ما قدمناه **عن صاحب الكليات حين جعل القَسم الذي تدل عليه اللام قِسماً قائماً بذاته،** وهو أَحد قسمين يمثلان القسم المضمر، ونضيف إِلى هذا أَن القسم الذي يقع باللام يختلف عن غيره، لما يكون عليه فعل الشرط، وفعل جوابه، إِذا ما اجتمع القسم والشرط؛ ومنها فصل اللام بين الصلة والموصول، والصفة والموصوف، وغيرها من القضايا التي سنقف عليها مما يشعر أَنه نمط قائم بذاته. فاللام هنا مشعرة بالقسم، وإِن سماها بعض النحاة بالموطئة للقسم، فهذا لا يخرجها عن أَنها تفيد القسم، وهذا يشير إِلى اختلافها عن اللام التي يجاب بها القسم.

ونود أن نقف ثانية على بعض كلام الفراء في اللام في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ﴾ [البقرة: 102]، قال الفراء: («مَن» في موضع رفع، وهي جزاء؛ لأن العرب إذا أحدثت على الجزاء هذه اللام صيروا فعله على جهة «فَعلَ»، ولا يكادون يجعلونه على «يَفعلُ»..... فصيروا حدوث اللام، وإن كانت لا تُعرِّب شيئاً، كالذي يُعرِّب، ثم صيروا جواب الجزاء، بما تُلقى به اليمين - يريد تستقبل به - إما بلام، وإما بـ «لا»، وإما بـ «إنَّ»، وإما بـ «ما»، فتقول في «ما»: لَئِنْ أتيتني ما ذلك لك بضائع،.... إنما هي لام اليمين كان موضعها في آخر الكلام، فلما صارت في أوله صارت كاليمين، فلُقيت بما يلقى به اليمين)[117].

فليس أدل على أن اللام تفيد القسم لما لها من أثر على فعل الشرط وجوابه، ويؤكد هذا ما سيأتي في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ كُلًّا لَمَّا ....﴾، وقد يجتمع القسم الصريح وهذه اللام والشرط، فنجد أن تأثيرها لا يزال قائماً على فعل الشرط، وجواب القسم في نحو: واللهِ لئنْ فعلْتَ لَفَعَلْتُ[118]. وهنا يُسأل الزميل الفاضل عن نوع القسم الذي كانت اللام التي تفيد القسم فيه، وهل يصلح أن يكون من القسم بالجملة الاسمية أو القسم بالجملة الفعلية؟

اللام للقسم في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ كُلًّا لَمَّا لَيُوَفِّيَنَّهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ﴾.

ومما جاء به الزميل الفاضل هو تخطئته الباحث؛ لأن الأخير ذهب إلى أن اللام للقسم في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ كُلًّا لَمَّا لَيُوَفِّيَنَّهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ﴾ [هود: 111]، وقد فصلت بين الاسم الموصول وصلته، والصواب عند الزميل أن جملة «لَيُوَفِّيَنَّهم» جواب القسم، والقسم وجوابه هو صلة الموصول على رأي ابن عصفور، وأشار إلى أن ابن هشام ردَّ على الفراء وابن عصفور، والدكتور الفاضل لم يذكر قول الفراء، وإنما خطأ الباحث كعادته حيث قال: **(وهذا خطأ؛ لأن جملة «ليوفينَّهم» جواب القسم... وليست صلة الموصول) الدعوة 13/ 452. قال الفراء (وجعل**

---

(117) الفراء 1/ 65 - 66.

(118) انظر الكتاب 3/ 107، شرح الرضي 4/ 315.

اللام في «ليوفينهم» لاماً دخلت على نية يمين فيما بين «ما» وصلتها كما تقول: هذا مَنْ لَيَبَطِئَنَّ) الدعوة 10/ 323.

ملاحظاته في جواب القسم

ملاحظات الزميل في جواب القسم لا تختلف عن التي يقدمها من أن كلام الباحث جاء مفرقاً، ومن ثَمَّ راح يشرح الأَدوات التي يجاب بها القسم، وأَشار إِلى أَن الباحث قد أَدخل «إِنْ» النافية ضمن الأَدوات التي نص عليها الفراء مكان «إِنَّ»، ونقول: إِن الباحث قد نص عليهما معاً في الصفحة نفسها، وأَشار في هامش (52) إِلى الصفحة التي ذكرها الزميل الفاضل؛ لأَنَّ «إِنَّ» و«إِنْ» مما يجاب بهما القسم، فليس هناك خطأ يذكر.

ويؤكد هذا أَنَّ «إِنْ» عند الكوفيين نافية كـ «ما»، وليس عندهم «إِنْ» مخففة من الثقيلة[119].

أَما ما جاء في «لا» الناهية، فإِن الباحث قد أَشار إِلى أَن الفراء يرى أَنها قد تقع في الجواب، ويجزم الفعل على أَن الجملة جواب الشرط، ومنع أَن تكون جواباً للقسم في نحو: لَئِنْ تَقُمْ لا يَقُمْ (الدعوة 10/ 332، وبذا يكون قد وقع في لبس حين ذكر أَنها تأتي في جواب القسم، ويضيف الباحث في هذا الردِّ إِلى أَن الرضي قد نص على مجيء جواب قسم السؤال بـ «لا» الناهية، قال: (فجواب قسم السؤال: أَمر أَو نهي أَو استفهام)[120].

مجيء «أَنْ» جواباً للقسم

يرى الزميل الفاضل أَن «أَنْ» ليست من الأدوات التي يجاب بها القسم، وأَنها تزاد لغرض التوكيد، والفراء يرى جواز زيادتها في جميع أَدوات جواب القسم، الدعوة 13/ 453، 457. ولذا نجده يقول في كل موضع صرح فيه الفراء بجواز أَن تقع «أَنْ» مكان اللام: بأَنه خرج عن القسم، حتى إِنه لم يرتض قول

(119) وانظر معنى «إِنْ» بمعنى «ما»، الفراء 2/ 376، وبحث الاستثناء 75.

(120) شرح الرضي 4/ 308.

الفراء في تقدير «أَنْ» في قول امرئ القيس الذي سيأتي - «يمينُ اللّهِ أبرح» -، ولم يشر إلى الفراء، وعده من قول الباحث. والأخير ذكرها ضمن الأدوات التي يجاب بها القسم. **ويظهر أن نقطة الخلاف في هذه المسألة تكمن في أن أكثر النحاة لا يرون مجيء القسم وجوابه من جملة واحدة،** فمنعوا أن يجاب القسم بها؛ لأنها تُصبح معمولاً لما تقدم، فلا تشكل القسم.

ولبيان أن «أَنْ» يجاب بها القسم نقف على شواهد هذه الأداة، وهذا القول يجرنا إلى اللام؛ لأن الفراء قرن الحديث عن «أَنْ» حين تحدث عن اللام التي تقع في جواب القسم إذ قدر «أَنْ» مكان اللام في أكثر من موضع.

لقد ضمن الفراء اللام معنى «أَنْ»، قال: (صار قوله عزَّ وجلَّ «وتَّمت كَلِمةُ ربِّك» يميناً كما تقول: حَلفي لأضربنَّك، وبدا لي لأضربنَّك، وكلّ فعل كان تأويله كتأويل بلغني، وقيل لي، وانتهى إليّ، **فإن اللام، و«أَنْ» تصلحان فيه،** فتقول: قد بدا لي لأضربنَّك، وبدا أَنْ أَضربَك، فلو كان: وتَّمت كلمةُ ربك أَنْ يملأَ جهنم، كان صواباً، وكذلك ﴿ثُمَّ بَدَا لَهُم مِّنۢ بَعۡدِ مَا رَأَوُاْ ٱلۡأٓيَٰتِ لَيَسۡجُنُنَّهُۥ﴾، ولو كان: أَنْ يسجنوه كان صواباً)[121].

فالفراء قد نص على جواز أن يقع الجواب باللام، أو بـ «أَنْ»، لقوله (فإن اللام، و«أَنْ» تصلحان فيه) وتكرر هذا القول في أكثر من مكان، ولو أراد أن هناك فرقاً بأن الأول يفيد القسم، والثاني لا يفيد ذلك لنص عليه في أحد تلك المواضع، وعلى هذا يفسر ما جاء به في قوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ﴾ [النور: 55]، قال: (العِدَةُ قول يصلح فيها «أَنْ» وجواب اليمين، فتقول: وعدتك أَن آتيك، ووعدتك لآتينَّك، . . . . وإنَّ «أَنْ» تصلحُ في مثله من الكلام، وقد فُسِّر في غير هذا الموضع)[122].

ويؤكد ما ذهبنا إليه قوله: (... لأَن العرب تقول: **الحقُّ لأقومَنَّ، ويقولون: عزمةٌ صادِقَةٌ لآتينَّك؛ لأن فيه تأويل: عزمةٌ صادقةٌ أَنْ آتيك)**[123]،

(121) الفراء 2/ 31.
(122) الفراء 2/ 258.
(123) الفراء 2/ 412.

فـ«لآتينَّك» في تأويل «أَنْ آتيك»؛ ليعرب خبراً، ولا نظن أَن هناك قولاً أَكثر وضوحاً من هذا، بل إِن هناك موضعاً يؤكد معنى «أَنْ» فيما تقدم بأَنها تفيد جواب القسم، ولا يصلح فيه اللام، وجاز بـ «إِنَّ» أَيضاً قوله: (. . . كما تقول: **فشهادتي أَنْ لا إِلهَ إِلا اللّهُ، وشهادتي إِنَّ اللّه لواحدٌ، وكل يمين،** فهي تُرفع بجوابها)[124]. فـ «أَنْ» في موضع خبر لـ«شهادة».

ويدخل في هذا ما جاء به الفراء في قوله تعالى: **﴿وأن لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماءً غدقاً﴾** [الجن: 16]، قال: الفراء: (وأَما الذين كسروا كلها ـ يريد «إِنَّ» في أَول السورة ـ فهم في ذلك يقولون: «وأَنْ لو استقاموا»، فكأَنهم أَضمروا يميناً مع «لو»، وقطعوها عن النسق على أَول الكلام، فقالوا: واللّه أَن لو استقاموا والعرب تدخل «أَنْ» في هذا الموضع مع اليمين، وتحذفها، قال الشاعر:

فـأقـسـمُ لـو شـيءٌ أَتـانـا رَسُـولُـه   سِواكَ ولكـنْ لم نـجـدْ لـكَ مـدفَـعا

وأَنشدني آخر:

أَمـا والـلّـهِ أَنْ لـو كُـنْـتَ حـرًّا   وما بـالـحرِّ أَنتَ ولا الـعـتـيقِ)[125].

ذهب الزميل إِلى أَن الفراء أَراد في هذا النص زيادة «أَنْ»، ويظهر أَنه اعتمد على قول ابن هشام[126].

ونقول: إِن بيان ما تفيده «أَنْ» في قول الشاعر يدعونا إِلى الرجوع إِلى ما جاء به الفراء في قوله تعالى: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَآ إِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن قُبُلٍ﴾ [يوسف: 26]، قال الفراء: (ولو كان في الكلام: **«أَنْ إِنْ كان قميصُه»، لصلح؛ لأَن الشهادة تستقبل بـ «أَنْ»**، ولا يكتفي بالجزاء، فإِذا اكتفت، فإِنما ذهب بالشهادة إِلى معنى القول كأَنه قال: وقال قائل من أَهلها. . . . وأَنشدني الكسائي:

وخَـبِّـرتُـمـا أَنْ إِنَّـمـا بَـيـن بِـيـشَـةٍ   ونَـجْـرَان أَحـوَى والـمـحَـلُّ قـريـبُ

---

(124) الفراء 2/ 247.

(125) الفراء 3/ 192.

(126) انظر المغني 50.

و«الجناب خصيب»، **فأدخل «أَنْ» على «إنما»، وهي بمنزلتها)**[127].

فواضح من النص أن «أَنْ» الداخلة على أداة الشرط في تقدير الفراء: (أَنْ إِنْ) ليست زائدة لقوله: (لأن الشهادة تُستقبل بـ «أَنْ»)، وقد تقدم بيان هذا.

وبهذا يفسر دخول «أَنْ» في الآية ﴿وأن لو استقاموا﴾، وفي قول الشاعر (أَما والله أَنْ لو) بأَنها غير زائدة.

أَما تفسير دخول «أَنْ» وعدمه في قوله تعالى: ﴿وَشَهِدَ . . .﴾، وفي قول الشاعر: (وخَبَّرتُمَا. . .)، فإِن دخلت، فالفعل «شَهِد» والفعل» خَبَّر» على معناهما، والمصدر المؤول من «أَنْ»، وما دخلت عليه في محل نصب على المفعولية، وإِن لم تدخل، فجملة: إِنْ كان قميصُه. . .، وجملة: إِنَّما بين بيشة ونجران أحوى مقول القول.

أَما تفسير الزميل بأَن الفراء يقول بزيادة «أَنْ» في نحو: (علمتُ أَنْ ما فيك خيرٌ) وما يفيد معناه الدعوة 13/ 453. فليس كذلك، والباحث يرى أن الفراء يتحدث عن تعليق الفعل «عَلِمَ» الذي يتضمن معنى القسم، وأَشار إِلى جواز أَن تدخل «أَنْ» على «ما» النافية، ومنعه إِذا كان القسم بـ «لَئِنْ»، أَو كان هناك استفهام، وهذا يعني أَنه أَجاز أَن يفصل بين «أَنْ» المخففة من الثقيلة، والجملة بالنفي، ولا يجوز ذلك في الاستفهام أَو الشرط، فجاز أَن يقال: علمتُ أَنْ ما فيك خيرٌ، ولا يقال: علمتُ أَنْ أَفيك خيرٌ؟ أَو علمتُ أَنْ لَئِنْ قامَ عبدُ الله، على أَن «أَنْ» مخففة من الثقيلة واسمها ضمير الشأن محذوف، ومثل هذا العلم لا يتحقق في الشرط أَو الاستفهام. ويعلل مجيء «أَنْ» المخففة من الثقيلة بمجيء «أَنَّ» المشددة النون التي تقع في جواب القسم. بهذا يفسر قول الفراء.

ونشير إِلى أَن الفراء أَجاز في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَدَا . . . . .﴾ أَن يقال: «أَنْ لَيَسْجُنُنَّهُ»، ويفسر بأَن اللام زائدة و«أَنْ» والفعل في محل رفع فاعل، وهذا القول أَولى من القول بزيادة «أَنْ»؛ لأَن القول بالزيادة سيبقى المشكل في إِعراب فاعل «بدا» قائماً، ونشير إِلى اختلاف النحاة في إِعرابها، إِذ أَعرب سيبويه «ليسجننهُ»

(127) الفراء 2/ 41 ـ 42.

في موضع ابتداءٍ[128]، وهو إِعراب الأَخفش أَيضاً[129]، وأَعرب المبرد الفاعل محذوفاً، يفسره الفعل[130]، وأَعرب القرطبي «لَيَسْجُنُنَّهُ» فاعلاً، ونسب هذا القول لسيبويه[131]. وأَجاز العكبري حذف الفاعل، تدل عليه الجملة[132].

وقول سيبويه في «أَنْ» في جواب القسم أَنها بمنزلة لام القسم[133]. وذكر ابن هشام والمرادي والسيوطي أَن ابن عصفور ذهب إِلى أَن «أَنْ» **مما يجاب بها القسم**، وأَشار السيوطي إِلى أَن أَبا حيان ذكر أَنه رجع عنه[134].

«إِلا» و«لَمَّا» و«كم» يجاب بها القسم

لقد أَخذ الزميل الفاضل على الباحث قوله: (أَما «إِلا» و«لَمَّا»، فقد نص الفراء على أَن العرب قالت بهما، ولم يعرف له ـ في النص «لها ـ من وجه، . . .) الدعوة 13/ 454، إِذا فسر قول الباحث بأَنه أَراد أَن الفراء لم يعرف لهذا الكلام من وجه، وحقيقة الأَمر أَن الباحث أَراد «لَمَّا» بدليل نص الفراء الذي جاء بعده: (وأَما من جعل «لَمَّا» بمنزلة «إِلا» فإِنه وجه لا نعرفه) الدعوة 9/ 326، هذا أولاً، وثانياً أَن «لها» فيه تصحيف في الطبع، وصواب كلام الباحث (لـ «لَمَّا» من وجه)، فجاءت «لها»، وكان على الزميل أَن يلتفت إِلى الضمير العائد في «لها»، فلو صح كما فسره، لكان الكلام «لهما»، وصواب الصفحة 2/ 29، وهو كالتصحيف الأَول، وغير هذا لا نعرف ما سبب اعتراضه، أَم استطراده في لغات «لَمَّا»، فليس له علاقة في الموضوع، ولم يخف على الباحث مثل هذا، (انظر بحثنا الاستثناء في التراث النحوي والبلاغي، وبحثنا القضايا النحوية في تفسير القرطبي).

---

(128) انظر الكتاب 3/ 110.

(129) انظر معاني الأَخفش 366.

(130) انظر إِعراب القرآن للنحاس 2/ 141.

(131) انظر القرطبي 9/ 186 وانظر القضايا النحوية 217.

(132) انظر التبيان في إِعراب القرآن للعكبري 732، وانظر القضايا النحوية 217.

(133) الكتاب 3/ 107، وشرح الرضي 4/ 313، وهمع الهوامع 4/ 243.

(134) انظر المغني 50، والجنى الداني 241، وهمع الهوامع 4/ 243.

أما المعلومة التي أضافها الزميل الفاضل في قسم السؤال بأن النحاة قد فطنوا إليه، فقد أشار إليه الباحث، قال: (ونرى أن هذا النمط ـ يريد باللّه لَمَّا فعلت ـ قريب من قولهم: نشدتُكَ الله لَمَّا فعلتَ. . . .) الدعوة 9/ 327.

والزميل الفاضل قد طالب الباحث بمصدر يشير إلى أن هذا الأُسلوب يفيد الحصر، فإليه قول أحد أئمة البلاغة، وهو الزمخشري، فقد رفض المعاني المتقدمة، وقال: (إن الإتيان فيه مُقام مَقام النفي، والفعل مُقام مَقام الاسم، وأصله: ما أَطلبُ مِنكَ إلا فِعلَكَ)[135]. وضمن هذا المعنى ابن هشام في قوله: (. . . نحو: أَنشدُكَ الله لَمَّا فعَلتَ، أي: ما أسأَلُكَ إلا فعْلَكَ)[136]. أليس هذا حصراً؟

أما ما جاء به الزميل الفاضل في «كم» الخبرية بأنها ليست مما يجاب به القسم الدعوة: 13/ 456، فالفراء نص عليه صراحة قال: (. . . **صارت «كم» جواباً للعزة واليمين)** الدعوة 10/ 327، ثم إن الباحث قد فسر هذا بأن «كم» قد تضمنت معنى اللام، ولذا جاز أن تقع «كم» جواباً للقسم، فأين وجه الخلاف؟ هذا **وإن القرطبي وأبا حيان والسيوطي قد نسبوا إلى الفراء وغيره أن الجواب «كم أهلكنا»**، وقد حذفت اللام بعد أن طال الكلام[137].

إضمار «أنْ» في خبر المبتدأ الذي يفيد القسم

ومما أخذ به الزميل الفاضل على الباحث ما ذهب إليه الأخير في قول امرئ القيس:

فَقُلْتُ يمينُ اللّهِ أَبْرَحُ قَاعِداً وَلَو قَطَّعُوا رَأسِي لَدَيْكِ وَأَوْصَالِي

في إعراب (يمينُ اللّهِ أَبرحُ) ـ بالرفع ـ على أنه مبتدأٌ، خبره «أَبرح» وتقديره: أَن أبرح، وهو جواب القسم، ورد عليه الزميل بأن خبر المبتدأ محذوف، و«أَبرح» يقع مسبوقاً بـ «لا» النافية المحذوفة، وهو جواب القسم، وذكر أقوال النحاة في ذلك الدعوة: 13/ 459. كل هذا والزميل الفاضل كعادته لم يذكر قول الفراء الذي أضمر فيه «أنْ»، في قوله: (والنصب في «يمين» أكثر

(135) الأحاجي النحوية 52، والمفضل في شرح المفصل 774.

(136) المغني 371، بحث الاستثناء 79.

(137) انظر القرطبي 15/ 144، والبحر المحيط 9/ 135، همع الهوامع 4/ 243.

والرفع على ما أنبأتك به من ضمير «أنْ») الدعوة 9/ 321، وكان على الأُستاذ الدكتور أَن يقف على ذلك، ويجد تفسيراً لـ «أَنْ» في قول الفراء.

لا يجوز إضمار «لا» في الخبر «أبرح» إذا أفاد المبتدأُ القسم

النكتة هنا أَن الفراء قد نص على عدم جواز إِضمار «لا» في خبر المبتدأ، إِذا تضمن الكلام يميناً، وجاز في الأيمان إِذا كان من جملة فعلية في نحو قوله تعالى: ﴿تَاللَّهِ تَفْتَؤُا تَذْكُرُ يُوسُفَ﴾ [يوسف: 85]، وهذا خلاف ما جاء به الزميل الفاضل، قال: (معناه: لا تزال تذكر يوسف، و«لا» قد تضمر مع الأيمان؛ **لأنها إِذا كانت خبراً لا يضمر فيها «لا»**، لم تكن إِلا بلام، أَلا ترى أَنك تقول: واللّهِ لآتينَّك، ولا يجوز أَن تقول: والله آتيك، إِلا أَن تكون تريد «لا»، فلما تبيَّن موضعها وقد فارقت الخبر، أُضمرت، قال امرؤ القيس:

فقلتُ يمينَ اللّهِ أبرحُ قاعدا ولو قطعوا رأسي لَدَيكِ وأَوصالي)[138].

ليس هنا أَوضح من هذا النص فيما جاء به الفراء، **فقد نص على عدم جواز** إِضمار «لا» إذا وقعت خبراً، وجاز ذلك في غيره. **وهنا قضية تدعو إِلى الإِشارة إِليها، وهي أَن الفراء قد نص مرة على إِضمار «أَنْ»، وعلى «اللام أُخرى ـ كما تقدم ـ، ولتوضيح ذلك نقول: إِن كان الخبر الذي هو جواب القسم فعلاً غير مؤكد بنون التوكيد الثقيلة، فإِن الفراء أَجازه بإِضمار «أَنْ»، وإِن كان مؤكداً بالنون الثقيلة، اقترن باللام، وقد تقدم مثل هذا في (عزمةٌ صادقةٌ أَنْ آتيك، ولآتينَّك).**

بهذا نرجو أَن نكون قد وفقنا في هذا الردِّ الموجز على نقد الزميل الفاضل فيما جاء به، موثقين ردَّنا بما وقفنا عليه من آراء أَئمة النحو وأَقوالهم، وموجزين القول فيها، وفي ختام هذا الرد ندعو الله أَن يسدد خطانا لخدمة كتابه والعمل بالقرآن الكريم، وأَنْ يشملنا دعاء الداعين إِذ يتهجدون بالأسحار قائلين: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: 286].

---

(138) الفراء 2/ 54

المصادر والمراجع

1 ـ **الأحاجي النحوية**، للزمخشري، تحقيق محمد مصطفى الحوري، سورية ـ 1969.

2 ـ **الاستثناء في التراث النحوي والبلاغي**، كاظم إبراهيم كاظم، رسالة ماجستير، كلية الآداب القاهرة ـ 1980 ونشير إلى أن عالم الكتب نشره في بيروت ـ 1998.

3 ـ **إعراب القرآن للنحاس**، تحقيق د. زهير غازي زاهد، ط1، بغداد ـ 1980.

4 ـ **الأصول في النحو، لابن السراج، تحقيق د. عبد الحسين الفتلي ط3، بيروت ـ 1988.**

5 ـ **البحر المحيط**، لأبي حيان الأندلسي، الناشر مكتبة الإيمان، السعودية.

6 ـ **التبيان في إعراب القرآن**، للعكبري، تحقيق علي محمد البجاوي، بيروت.

7 ـ **الجامع لأحكام القرآن**، للقرطبي، صححه أحمد عبد العليم البردوني، ط2 بيروت ـ 1952.

8 ـ **الجنى الداني**، للمرادي، تحقيق طه محسن، بغداد ـ 1976.

9 ـ **حكم البسملة في الصلاة، تأليف أحمد العالم، تحقيق د. عبد السلام محمد، منشورات كلية الدعوة 1995**

10 ـ **دلائل الإعجاز**، للجرجاني شرحه وعلق عليه د. محمد التونجي، ط1، بيروت ـ 1990.

11 ـ **رصف المباني، في شرح حروف المعاني**، للمالقي، تحقيق أحمد محمد الخراط، دمشق ـ 1975.

12 ـ **شرح التصريح على التوضيح**، للأزهري، دار إحياء الكتب المصرية، القاهرة.

13 ـ **شرح ديوان الحماسة**، للمرزوقي تحقيق أحمد أمين، وعبد السلام هارون، القاهرة ـ 1967.

14 ـ **شرح الرضي**، على كافية ابن الحاجب، تصحيح يوسف حسن عمر، ط جامعة قاريونس ط2 بنغازي 1996.

15 ـ **شرح المفصل**، لابن يعيش مكتبة المثنى، القاهرة.

16 ـ **القضايا النحوية**، في تفسير القرطبي، كاظم إبراهيم كاظم رسالة دكتوراه جامعة القاهرة ـ 1982.

17 ـ **الكتاب لسيبويه**، تحقيق عبد السلام هارون القاهرة ـ 1968.

18 ـ **الكشاف عن حقائق التنزيل**، للزمخشري، نسخة مصورة عن ط القاهرة ـ 1968.

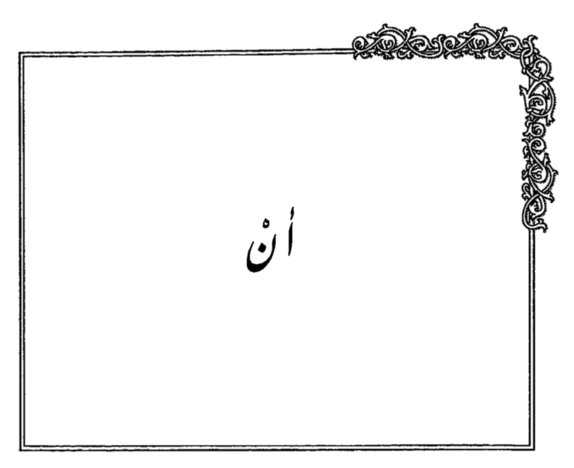
19 ـ **الكليات للكفوي**، قابله ووضع فهارسه د. عدنان درويش، ومحمد المصري ط2، بيروت وسوريا 1992.

20 ـ **مجاز القرآن**، لأبي عبيدة تحقيق محمد فؤاد سزكين، مصر ـ 1954.

21 ـ **المحتسب**، لابن جني، تحقيق علي النجدي وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، القاهرة ـ 1386.
22 ـ **المسائل المختصرة**، من كتاب البرزلي، تحقيق د. أحمد الخليفي، طرابلس ـ 1991.
23 ـ **المسائل المنثورة**، لأبي علي الفارسي تحقيق مصطفى الحدري، دمشق ـ 1986.
24 ـ **معاني القرآن**، للأخفش، تحقيق فائز محمد الحمد ط2، الكويت ـ 1981.
25 ـ **معاني القرآن**، للفراء تحقيق محمد علي النجار وآخرين، القاهرة ـ 1972.
26 ـ **معاني القرآن وإعرابه**، للزجاج، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، بيروت ـ 1973،
27 ـ **مغني اللبيب**، عن كتب الأعاريب لابن هشام، ط6، تحقيق د. مازن المبارك، وآخر ط5، بيروت ـ 1973.
28 ـ **المقتصد**، في شرح الإيضاح للجرجاني، تحقيق كاظم بحر المرجان رسالة دكتوراه آداب القاهرة ـ 1975.
29 ـ **المقتضب**، لأبي العباس المبرد، تحقيق عبد الخالق عضيمة، القاهرة ـ 1386 ـ 1388.
30 ـ **المفضل**، في شرح المفصل للسخاوي، حقق عبد الكريم جواد ج1 ج2 رسالة دكتوراه جامعة الأزهر ـ 1979.
31 ـ **النحو وكتب التفسير**، د. إبراهيم عبد الله رفيدة، ط3 طرابلس ـ 1990.
32 ـ **النحو الكوفي مباحث في معاني القرآن للفراء**، د. كاظم إبراهيم كاظم عالم الكتب بيروت ـ 1998.
33 ـ **نظرية النحو القرآني**، د. أحمد مكي الأنصاري، ط1، القاهرة ـ 1405.
34 ـ **همع الهوامع**، للسيوطي تحقيق وشرح د. عبد العال سالم مكّرم ط2، بيروت ـ 1987.

المجلات والدوريات

1 ـ **مجلة كلية الدعوة الإسلامية**، ع6سنة 86/ع9 سنة 92/ع10 سنة 93/ع12 سنة 95/ع13 سنة 96.
2 ـ **مجلة جامعة قسنطينة**، ـ الجزائر ـ ع4 سنة 1993.
3 ـ **مجلة التواصل اللساني المغرب**، م/ 3، ع2 سنة 1991، م/ 4، ع1 سنة 1992.
4 ـ **مجلة العرفان**، بيروت ع 7 ـ 8، سنة 1415 هـ.
5 ـ **مجلة كلية التربية**، جامعة الفاتح ـ الجماهيرية الليبية ـ العدد 21 سنة 1996.
6 ـ **مجلة المعارج اللبنانية**، ـ لبنان ـ ع9 سنة 1991.



أ. محمد التركي التاجوري

أَنْ . . .

الحروف في اللغة العربية أتت عدة أضرب، ولمعان مختلفة وأَنْ منها، وهذه الدراسة المبسطة ستتناولها من النواحي الآتية:

أ ـ زائدة.

ب ـ مفسّرة.

ج ـ مخفّفة من الثقيلة.

د ـ مصدرية.

أ ـ فأن الزائدة مواضعها المتفق عليها أربعة هي:

1 ـ أن تقع بين القسم ولو، نحو:

فـاقـسـم أن لـو الـتـقـيـنـا لكان لكم يوم من الشر مظلم.

2 ـ أن تلي لمّا الحينية، نحو قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَن جَآءَ ٱلْبَشِيرُ﴾ [سورة يوسف، الآية: 96] وقوله: ﴿وَلَمَّآ أَن جَآءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيٓءَ بِهِمْ﴾ [سورة العنكبوت، الآية: 33]، فأن فيه مؤكّدة بدليل قوله تعالى في سورة هود: ﴿وَلَمَّا جَآءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيٓءَ بِهِمْ﴾، والقصة[1] واحدة..

3 ـ أن تقع بين كاف الجر ومجرورها، نحو:

ويوما توافينا بوجه مقسم   كأن ظبيةٍ تعطو إلى وارق السلم

في رواية جر ظبية، وهذا النوع قليل[2].

4 ـ أن تقع بعد إذا، نحو:

فأمهله حتى إذا أن كأنه   معاطي يد في لجة الماء غامر

وتزاد شذوذاً بعد كي، وقاسه الكوفيون، نحو: جئت لكي أن أكرمك، ولا موضع لأن هذه عندهم، لأنها مؤكدة للاّم كما أكّدتها كما[3]، وزعم الأخفش أنها تزاد في غير هذه المواضع، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا لَنَآ أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [سورة إبراهيم، الآية: 12] وقوله: ﴿وَمَا لَنَآ أَلَّا نُقَٰتِلَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [سورة البقرة، الآية: 246]..

وهل تنصب أن هذه المضارع؟ قال الأخفش: إنها تنصب، وجعل من ذلك الآيتين السابقتين، وردّ عليه بأن أن هذه في هاتين الآيتين مصدرية لا زائدة، ولو أنه قال: كما تجر من والباء الزائدتان الاسم فكذلك أن الزائدة قياساً عليهما، وحملا على أنّ أنْ المصدرية تنصب المضارع[4]، إلا أنه مع ذلك يناقش في هذا، بأن أن الزائدة لا تختص بالأفعال كما اختص حرف الجر الزائد بالأسماء، ألا ترى أنها قد دخلت على الاسم في قول الشاعر: كأنْ ظبية الخ

(1) ابن يعيش، شرح المفصل، ج8، ومن أصناف الحرف حروف الصلة.
(2) ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب، ج1، أن المفتوحة الهمزة الساكنة النون.
(3) عبد الرحمن السيوطي، همع الهوامع، ج2، نواصب المضارع.
(4) عبد الرحمن السيوطي، همع الهوامع، ج2، نواصب المضارع.

وعلى الحرف من قول الشاعر أيضاً: فأقسم أنْ لو التقينا الخ وهذا بخلاف حرف الجر الزائد، فإنه كالحرف المعدى في الاختصاص بالاسم، ولذلك عمل فيه[5]، ولا معنى لأنَّ الزائدة غير التوكيد كسائر الزوائد والزمخشري يرى أنه ينجر مع التوكيد معنى آخر، فقال في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيٓءَ بِهِمْ﴾ [سورة هود، الآية: 77] دخلت أنْ في هذه القصة ولم تدخل في قصة إبراهيم ولما جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا سلاما.. تنبيهاً وتوكيداً على أن الإساءة كانت تعقب المجيء[6]، فهي موكّدة في قصة لوط للاتصال واللزوم ولا كذلك في قصة إبراهيم، إذ ليس الجواب فيها كالأول، وزعم ابن عصفور في مقرّبه أنها حرف يربط جملة القسم بجملة المقسم عليه، والذي نصّ عليه سيبويه أنها زائدة، ونص أيضاً على أنها بمنزلة لام القسم الموطئة، ويقول أبو حيان: إنها مخفّفة من الثقيلة، والدليل على هذا صلاحية أن المشدّدة مكانها[7]..

ب ـ وأنْ المفسّرة تكون بمنزلة أي، نحو قوله تعالى: ﴿فَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِ أَنِ ٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ﴾ [سورة المؤمنون، الآية: 27] وقوله: ﴿وَنُودُوٓاْ أَن تِلْكُمُ ٱلْجَنَّةُ﴾ [سورة الأعراف، الآية: 23] وقد أنكر الكوفيون أنْ التفسيرية بالمرة، ويرى ابن هشام أن هذا الإنكار معقول، إذ إنه قال: وهو عندي متجه، لأنه إذا قيل: كتبت إليه أنْ قم، لم يكن قم نفس كتبت، كما أن الذهب نفس العسجد في قولك: هذا عسجد أي ذهب، ولهذا لو جئت بأي مكان أنْ في المثال لم تجده مقبولاً في الطبع[8]، ويناقش ابن هشام في هذا، بأن مجرد الطبع لا ينهض حجة على عدم الجواز، ثم إن مدلول المفردات نفسه قد اختلف فيه، فلو قلت مثلاً: جلس وقعد، فهل مدلول جلس يساوي بالضبط مدلول قعد أم لا؟ فمدلول العسجد والذهب على هذا مختلف، فأن مفسراها مختلفان في الدلالة الوضعية متفقان في الدلالة المعنوية، وهذا هو عين التفسير، ولأنَّ التفسيرية شروط خمسة هي:

---

(5) ابن هشام الأنصاري، مغنى اللبيب، ج1، أن المفتوحة الهمزة الساكنة النون.

(6) ابن هشام الأنصاري، مغنى اللبيب، ج1، أن المفتوحة الهمزة الساكنة النون.

(7) عبد الرحمن السيوطي، همع الهوامع، ج2، نواصب المضارع.

(8) ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب ج1 أن المفتوحة الهمزة الساكنة النون.

1 ـ أن تسبق بجملة، ولذلك خُطِّئ من جعل منها قوله تعالى: ﴿وَءَاخِرُ دَعْوَىٰهُمْ أَنِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [سورة يونس، الآية: 10].

2 ـ أن تتأخر عنها جملة، فلا يجوز: جاء أبو آدم أنْ محمد، بل يجب الإتيان بأي أو ترك حرف التفسير، ولا فرق في ذلك بين الجملة الفعلية نحو: كتبت إليه أنْ أحضره أو الجملة الإسمية نحو: كتبت إليه أنْ ما أنت وهذا..

3 ـ أن يكون في الجملة السابقة معنى القول، نحو قوله تعالى: ﴿وَٱنطَلَقَ ٱلْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ ٱمْشُوا۟﴾ [سورة ص، الآية: 38] إذا ليس المراد بالانطلاق المشي، بل المراد انطلاق ألسنتهم بهذا الكلام، كما أنه ليس المقصود بالمشي المتعارف، بل الاستمرار على الشيء، ويذهب الزمخشري إلى أنَّ أنْ التي في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا﴾ [سورة النحل، الآية: 68] مفسرة ولكن أبا عبد الله الرازي رد هذا بأنَّ قبله: وأوحى ربك إلى النحل، والوحي إلهام باتفاق هنا، وليس من الإلهام معنى القول، وأنْ مصدرية أي باتخاذ الجبال بيوتاً[9]...

4 ـ ألا يكون في الجملة السابقة أحرف القول، فلا يجوز: قلت له أنْ أفعل، وفي شرح الجمل الصغير لابن عصفور، أنها قد تكون مفسّرة بعد صريح القول[10]، ويقول الزمخشري في قوله تعالى: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِى بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ﴾ [سورة المائدة، الآية: 117] إنه يجوز أن تكون مفسّرة على تأويله بالأمر، ما أمرتهم إلا ما أمرتي به أنْ أعبدوا الله، وهذا لا غبار عليه، وعلى هذا نستنبط من ذلك ضابطاً منطوقه: ألا يكون فيها حروف القول إلا والقول مؤول بغيره، ولا يجوز أن تكون أنْ في الآية مفسرة لأمرتني، لأنه لا يصح أن يكون اعبدوا الله ربي وربكم مقولاً لله تعالى، فلا يصح أن يكون تفسيراً لأمره، لأن المفسَّرعين تفسيره[11]..

5 ـ ألا يدخل عليها جار، فإن قلت: كتبت إليه بأنْ أحضر، كانت أنْ

---

(9) ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب ج1، أن المفتوحة الهمزة الساكنة النون.

(10) ابن هشام الأنصاري مغني اللبيب، ج1، باب إعراب الفعل، الشيخ خالد الأزهري، التصريح على التوضيح، باب إعراب الفعل.

(11) ابن هشام الأنصاري، مغنى اللبيب، ج1، أن المفتوحة الهمزة الساكنة النون.

مصدرية، وإذا ولي أنْ الصالحة للتفسير مضارع معه لا، نحو: أشرت إليه ألاّ تفعل، جاز رفعه على تقدير لا نافية، وجزمه على تقديرها ناهية، وعلى هذين الوجهين فأنْ مفسّرة، ونصبه على تقدير لا نافية وأنْ مصدرية، فإن فقدت لا امتنع الجزم، وجاز الرفع والنصب[12] وإنْ وليتها جملة اسمية، نحو: ناديته أنْ زيد في الدار، فهي أيضاً مفسّرة أو مخففة من الثقيلة، ولا يجوز كونها مصدرية لوجوب دخولها على الفعل، وكذلك إن وليتها الجملة الشرطية، مثل قوله تعالى: ﴿وَقَدْ نُزِّلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَٰبِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ﴾ [سورة النساء، الآية: 140][13] ويقول سيبويه في الكتاب: وأما كتبت إليه أنْ افعل، وأمرته أنْ قم، فيكون على وجهين، على أنْ تكون أنْ التي تنصب الأفعال ووصلتها بحرف الأمر والنهي، كما تصل الذي بتفعل إذا خاطبت حين تقول: أنت الذي تفعل، فوصلت أنْ بقم لأنه في موضع أمر، كما وصلت الذي بتقول وأشباهها إذا خاطبت، والدليل على أنها تكون أنْ التي تنصب أنك تدخل الباء فتقول: أو عزت إليه بأنْ افعل، فلو كانت أي لم تدخل الباء كما تدخل في الأسماء، والوجه الآخر أن تكون بمنزلة[14] أي، وهنا نتساءل في هذه المقارنة بين الذي وأنْ، لم جاز وصل أنْ بالأمر ولم يجز وصل الذي به إذ لا يجوز أنْ يقال: جاء الذي قم إليه؟ وإذا تأملنا فإننا نجد أن هنالك فرقاً، فإن الذي يحتاج إلى صلة هي إيضاح، فلا يجوز وصله بما ليس بخبر من الفعل والجملة، ولو وصلتها بالاستفهام أو بغيره مما ليس بخبر لم يجز، بخلاف أنْ فإنها توصل بما تصير معه مصدراً، وهو الفعل المحض، سواء كان خبراً أو غيره، لأن المعنى المراد به يحصل فيه[15]، والفرق بين أي وأنْ في التفسير، أن أي يفسّر كل مبهم من المفرد نحو: جاء محمد أي أبو خالد، والجملة نحو: ذهب إلى الحديقة أي يتنزّه، وقول الشاعر:

وترمينني بالطرف أي أنت مذنب   وتقلينني لكن إياك لا أقلي

---

(12) ابن هشام الأنصاري، مغنى اللبيب، ج1، أن المفتوحة الهمزة الساكنة النون.

(13) الرضي، شرح الكافية، ج2، جواز كون أن مخففة ومفسرة ومصدرية.

(14) سيبويه، الكتاب، ج1، هذا ما تكون فيه أن بمنزلة أي.

(15) أبو سعيد السرافي، شرح الكتاب لسيبويه، ج1، هذا ما تكون فيه أن بمنزلة أي.

وأنْ لا تفسر إلا مفعولاً مقدر اللفظ، وإلا على معنى القول مؤدياً معناه، نحو قوله تعالى: ﴿وَنَٰدَيۡنَٰهُ أَن يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُ﴾ [سورة الصافات، الآية: 104] ويفهم مما تقدم أن ما بعد أنْ المفسّرة ليس من صلة ما قبلها، بل يتم الكلام بدونه، ولا يحتاج إليه إلا من جهة تفسير المبهم فيه، فقوله تعالى: ﴿وَءَاخِرُ دَعۡوَىٰهُمۡ أَنِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [سورة يونس، الآية: 10] أنْ فيه ليست مفسّرة، لأن قوله تعالى: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾، خبر المبتدأ المقدم الذي هو وآخر دعواهم[16]، وقد ذهب قوم إلى أن أي التفسيرية اسم من أسماء الأفعال، ومسماه عوا وافهموا كصه ومه، وليس الأمر كذلك، لأن صه ومه يدلان على معنى في نفسيهما إذا أفردا، وهو اسكت واكفف، وليس كذلك أي، لأنها لا يتم لها معنى حتى تضاف إلى ما بعدها..[17].

ج ـ وإذاوقعت أنْ بعد علم ونحوه مما يدل على اليقين، وجب رفع الفعل بعدها، وتكون حينئذ مخففة من الثقيلة، وهذه غير الناصبة للمضارع، لأن هذه ثنائية لفظاً ثلاثية وضعاً، وتلك ثنائية لفظاً ووضعاً[18]، وإن وقعت بعد ظن ونحوه مما يدل على الرجحان، جاز في الفعل بعدها وجهان:

1 ـ النصب على أنَّ أنْ من نواصب المضارع.

2 ـ الرفع على أنَّ أنْ مخففة من الثقيلة، وأما قراءة بعضهم: ألاَّ يرجعَ بالنصب وقوله:

نرضى عن الله أنَّ الناس قد علموا ... أنْ لا يدانينا من خلقه بشر

فمما شذ، نعم إذا أول العلم بغيره جاز وقوع الناصبة بعده، ولذلك أجاز سيبويه: ما علمت إلا أنْ تقوم بالنصب، قال: لأنه كلام خرج مخرج الإشارة[19] فجرى مجرى قولك: أشير عليك أنْ تقوم، وقد أجيز بلا تأويل النصب بأنْ بعد

(16) الرضي، شرح الكافية، ج2، حرف التفسير أن وأي.

(17) ابن يعيش، شرح المفصل، ج8، ومن أصناف الحرف حرف التفسير.

(18) ابن عقيل، شرح الألفية، ج2، إعراب الفعل.

(19) الشيخ خالد الأزهري، التصريح على التوضيح، باب إعراب الفعل.

العلم الصريح، وممن أجاز ذلك الفراء وابن[20] الأنباري، والجمهور مع سيبويه يفصلون، فإنْ أول العلم بغيره جاز، وإلا امتنع، ولكن المبرد يمنع ذلك مطلقاً، فالأقوال ثلاثة[21] في هذه المسألة، وتنصب أنْ هذه الاسم وترفع الخبر خلافاً للكوفيين الذين زعموا أنها لا تعمل شيئاً، ويشترط في اسمها ما يلي:

1 ـ أن يكون ضميراً بمعنى الحال والشأن.

2 ـ وأن يكون محذوفاً، وأما قول الشاعر:

فلو أنك في يوم الرخاء سألتني   طلاقك لم أبخل وأنت صديق

فضرورة على الأصح، ويشترط في خبرها أن يكون جملة، ولا يجوز إفراده إلا إذا ذكر الاسم فيجوز الأمران[22]، وقد اجتمعا في قول الشاعر:

بأنك ربيع وغيث مريع   وأنك هناك تكون الثمالا

ولا يقع قبلها شيء من أفعال الطمع والإشفاق، نحو: اشتهيت وأردت وأخاف، لأن هذه الأفعال يجوز فيها أن يوجد ما بعدها وألا يوجد، فلذلك لا يوجد بعدها إلا أنْ الناصبة للأفعال، لأنه لا تأكيد فيها ولا مضارعة[23] لما فيه تأكيد، ثم أن خبرها يفصّل فيه لأنه إمَّا:

1 ـ جملة اسمية.

2 ـ أو جملة فعلية، والجملة الفعلية ثلاثة أضرب:

1 ـ جملة فعلية فعلها جامد.

2 ـ جملة فعلية فعلها متصرف قصد به الدعاء.

3 ـ جملة فعلية فعلها متصرف لم يقصد به الدعاء.

فإن كان جملة اسمية، نحو قوله تعالى: ﴿وَءَاخِرُ دَعْوَىٰهُمْ أَنِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [سورة يونس، الآية: 10] أو جملة فعلية فعلها جامد نحو قوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا

(20) الأشموني، شرح الألفية، إعراب الفعل.

(21) الصبان، حاشية على شرح الأشموني للألفية، ج3، إعراب الفعل.

(22) ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب، ج1، أن المفتوحة الهمزة الساكنة النون.

(23) ابن يعيش، شرح المفصل، ج8 فصل وتخففان فيبطل عملهما.

سَعَىٰ ﴾ [سورة النجم، الآية: 39]، أو جملة فعلية فعلها متصرف قصد به الدعاء، نحو قوله تعالى: ﴿وَٱلْخَٰمِسَةَ أَنَّ غَضَبَ ٱللَّهِ عَلَيْهَآ﴾ [سورة النور، الآية: 9]، في قراءة من كسر الضاد، لم يفصل منها بشيء، وإن كان جملة فعلية فعلها متصرف لم يقصد به الدعاء، فصل بواحد من أربعة:

1 ـ قد نحو قوله تعالى: ﴿لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا۟ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمْ﴾ [سورة الجن، الآية: 28].

2 ـ التنفيس نحو قوله تعالى: ﴿عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَىٰ﴾ [سورة المزمل، الآية: 20]، وقول الشاعر:

فاعلم فعلم المرء ينفعه أن سوف يأتي كل ما قدرا

3 ـ النفي ولا يكون إلا بلا ولن ولم، نحو قوله تعالى: ﴿وَحَسِبُوٓا۟ أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [سورة المائدة، الآية: 71] وقوله: ﴿أَيَحْسَبُ أَن لَّن يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ * . . أَيَحْسَبُ أَن لَّمْ يَرَهُۥٓ أَحَدٌ﴾ [سورة البلد، الآية: 5 و7].

4 ـ لو نحو قوله تعالى: ﴿وَأَلَّوِ ٱسْتَقَٰمُوا۟ عَلَى ٱلطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَٰهُم﴾ [سورة الجن، الآية: 16] ويندر ترك خبرها غير مفصول إن كان فعلاً متصرفاً ولم يكن دعاء، نحو قول الشاعر:

علموا أن يوملون فجادوا قبل أن يسألوا بأعظم سؤل

د ـ أنْ المصدرية وهي موصول حرفي، توصل بالفعل المتصرف مضارعاً كان أو ماضياً، نحو: لولا أنْ منّ الله علينا. . ولولا أنْ ثبتناك. . أو أمراً نحو حكاية سيبويه: كتبت إليه بأنْ قم. . هذا هو الصحيح، وقد اختلف في ذلك في موضعين:

1 ـ كون الموصولة بالأمر والماضي هي الموصولة بالمضارع، والذي خالف في هذا هو ابن طاهر قال: إنها غيرها بدليلين:

أ ـ أن الدالة على المضارع تخلصه للاستقبال كالسين وسوف، فلا تدخل على غيره.

ب ـ أنها لو كانت الناصبة لحكم على موضعها بالنصب كما حكم على موضع الماضي بالجزم بعد إنْ الشرطية، ولا قائل به. . ويناقش أولاً: بأن هذا

منتقض بنون التوكيد، فإنها تخلص المضارع للاستقبال، وتدخل على الأمر باطراد واتفاق، وبأدوات الشرط، فإنها تخلصه كذلك مع دخولها على الماضي باتفاق.. وثانياً: بأنه إنما حكم على موضع الماضي بالجزم بعد إنْ الشرطيّة، لأنها أثرت القلب إلى الاستقبال في معناه، فأثرت الجزم في محله، كما أنها لما أثرت التخليص إلى الاستقبال في معنى المضارع، أثرت النصب في لفظه(24)..

2 ـ كونها توصل بالأمر، والذي خالف في هذا هو أبو حيان وقال: إنها لا توصل به، والذي سمع من ذلك فأنْ فيه تفسيرية، وله على هذا دليلان:

أ ـ أنهما إذا قدرا بمعنى المصدرية، فات معنى الأمر.

ب ـ أنهما لم يقعا فاعلاً ولا مفعولاً، إذ لا يصح: أعجبني أنْ قم. ولا كرهت أنْ قم، كما يصح ذلك مع الماضي ومع المضارع.. ويناقش أولاً: بأن فوات معنى الأمرية في الموصولة بالأمر عند التقدير بالمصدر، كفوات معنى المضي والاستقبال في الموصولة بالماضي، والموصولة بالمضارع عند ذلك التقدير، ثم إنه يسلّم مصدرية أنْ المخففة من الثقيلة مع لزوم مثل ذلك فيها، في نحو قوله تعالى: ﴿وَٱلْخَٰمِسَةَ أَنَّ غَضَبَ ٱللَّهِ عَلَيْهَآ﴾ [سورة النور، الآية: 9]، إذ لا يفهم معنى الدعاء من المصدرية إلا إذا كان مفعولاً مطلقاً، نحو سقيا ورعيا، وثانياً: أنه إنما امتنع ما ذكر، لأنه لا معنى لتعلق الإعجاب والكراهية بالإنشاء لا لما ذكر، ثم يترتب على هذا، أنه لا يسلّم مصدرية كي، لأنها لا تقع لا فاعلاً ولا مفعولاً، وإنما تقع مخفوضة بلام التعليل، ومما يقطع ببطلان قوله حكاية سيبويه: كتبت إليه بأنْ قم. حيث ناقش بأن الباء تحتمل الزيادة، فهو مردود، إذ إن حروف الزيادة، أو الأصلية، لا تدخل إلا على الأسماء، أو ما هو في تأويلها(25)، وذكر بعض الكوفيين وأبوعبيدة أن بعض العرب يجزم بأنْ، ونقله اللحياني عن بعض بني صباح من ضبة، وأنشدوا عليه قول الشاعر:

إذا ما غدونا قال ولدان أهلنا تعالوا إلى أنْ يأتنا العيد نحطب

(24) ابن هشام، مغني اللبيب، ج1، أن المتفوحة الهمزة الساكنة النون.

(25) ابن هشام، مغني اللبيب، ج1، أن المتفوحة الهمزة الساكنة النون.

وقوله أيضاً:

أحاذر أنْ تعلم بها فتردها فتتركها نقلاً عَلَيَّ كماهيا

وفي هذا احتمال، لأن عطف المنصوب عليه يدل على أنه سُكِّن للضرورة، لا مجزوم، وقد يرفع الفعل بعدها، وأكثر العرب على وجوب إعمالها، وبعضهم يهملها جوازاً، حملاً على ما المصدرية أختها، بجامع أن كلاً منهما حرف مصدري ثنائي، كما أعملت ما حملاً على إنْ نحو: كما تكونوا يولّ عليكم... وذلك كقراءة ابن محيصن: لمن أراد أن يتم الرضاعة برفع يتم، وما خرّج به من أن أصله يتمون[26] وهو منصوب بحذف النون، وحذفت الواو للساكنين لفظاً واستتبع ذلك خطأً، والجمع باعتبار معنى تكلف، وقول الشاعر:

أنْ تقرآن على أسماء ويحكما مني السلام وأنْ لا تشعرا أحدا

ويزعم الكوفيون أنْ أن هذه هي المخففة شذ اتصالها بالفعل، والصواب قول البصريين أنها الناصبة أهملت حملاً على ما أختها المصدرية[27]، وليس من ذلك قول الشاعر:

ولا تدفنني في الفلاة فإنني أخاف إذا ما مت أن لا أذوقها

كما قد ظن بعض النحويين، لأن الخوف هنا يقين، فأنْ مخففة من الثقيلة، وتقع أنْ هذه باعتبار موقعها الإعرابي في موضعين:

أ ـ الابتداء فتكون في موضع رفع على الابتدائية، نحو قوله تعالى: ﴿وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [سورة البقرة، الآية: 184].

ب ـ أن تقع بعد لفظ دال على معنى غير اليقين، فتكون:

1 ـ في موضع رفع على الفاعلية، نحو: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ﴾ [سورة الحديد، الآية: 16].

2 ـ في موضع نصب على المفعولية، نحو: ﴿فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا﴾ [سورة الكهف، الآية: 79].

---

(26) الشيخ خالد الأزهري، التصريح على التوضيح، باب إعراب الفعل.

(27) ابن هشام الأنصاري، مغنى الليب، ج1، أن المفتوحة الهمزة الساكنة النون.

3 ـ في موضع جر، نحو: ﴿مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ﴾ [سورة البقرة، الآية: 254].

4 ـ محتملة للجر والنصب، نحو: ﴿وَالَّذِي أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي﴾ [سورة الشعراء، الآية: 82]. إذ أصله في أنْ يفغر لي، فحذفت في، فنصب ما بعدها أو أبقي على جره[28].

وأنْ هذه تنصب ظاهرة ومضمرة، فالظاهرة نحو: أنْ يغفر لي، والمضمرة قسمان:

أ ـ واجبة الإضمار، وذلك في خمسة مواضع:

1 ـ بعد لام الجحود، وهي لام الجر المسبوقة بكون ناقص ماضٍ لفظاً ومعنى أو معنى فقط منفي، ولا يكون النفي إلا بما ولم، نحو: ما كان الله ليعذبهم، لم يكن الله ليغفر لهم، فيعذب ويغفر منصوبان بأنْ مضمرة وجوباً بعد اللام عند البصريين لا باللام، واللام متعلقة بمحذوف لا زائدة، وذلك المحذوف هو الخبر لا الفعل الذي دخلت عليه اللام، وخالف في ذلك كله الكوفيون، وقد صرّح بالخبر الذي زعمه البصريون من قال:

سموت ولم تكن أهلاً لتسمو ... ولكن المضيع قد يصاب

فهذا بمنزلة ما قدروه من قولك: ما كان محمد مريداً للفعل، واحتج الكوفيون بقول الشاعر:

لقد عذلتني أم عمرو ولم أكن ... مقالتها حيا لأسمعا

إذ لو كانت أنْ هي الناصبة للزم تقديم معمول صلتها عليها، وذلك ممتنع، ويناقش هذا، بأن ذلك قد جاء مع صريح أن في قوله: كان جزائي بالعصا أنْ أجلدا. . والجواب في الاثنين واحد، ولكن يناقش أيضاً رأي البصريين هذا، بأن الجواب في الاثنين ليس واحداً، إذ إن معمول صلة أنْ في البيت الأول: لقد عزلتني أم عمر والخ غير جار ومجرور كما في البيت الثاني: كان جزائي الخ، ومما هو متعارف أن الظرف والجار والمجرور يتوسع فيهما ما لا يتوسع في غيرهما، وعلة امتناع ذكر أن بعد لام الجحود أن التعبير بقولهم: فلان ما كان

(28) الشيخ خالد الأزهري، التصريح على التوضيح، باب إعراب الفعل.

ليفعل رد لقولهم سيفعل، فاللام في مقابلة السين، فكما أن السين لا تذكر معها أنْ، فكذلك مع اللام لا تذكر أنْ، وقد ذهب قوم إلى أنه يجوز إظهار أنْ بشرط حذف اللام، والحجة في هذا قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [سورة يونس، الآية: 37] ورد هذا بأن أنْ يفتري مصدر مؤول مخبر به عن القرآن، وهو مصدر مثله، وزعم بعض النحويين أن هذا الحكم لا يختص بكان، بل يجوز في سائر أخواتها، نحو: ما أصبح زيد ليفعل، وذهب فريق إلى أنه يجوز في ظن قياساً على كان، نحو: ما ظننت زيداً ليفعل، ووسع بعضهم الدائرة فأجاز في كل فعل تقدمه نفي، نحو: ما جاء زيد ليفعل[29] . . .

2ـ بعد أو العاطفة إذا صلح في موضعها حتى بمعنى إلى، نحو قول الشاعر:

لاستسهلنّ الصعب أو أدرك المنى فما انقادت الآمال إلا لصابر

أو صلح في موضعها إلا الاستثنائية، نحو قول الشاعر:

وكنت إذا غمزت قناة قوم كسرت كعوبها أو تستقيما

أي إلا أنْ تسقيم فلا أكسر كعوبها، ولا يصلح هنا معنى إلى، لأن الاستقامة ليست غاية للكسر.

3ـ بعد حتى الجارة إن كان الفعل مستقبلاً باعتبار زمن التكلم، وباعتبار ما قبلها، نحو قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [سورة الحجرات، الآية: 9] ﴿حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ﴾ [سورة طه، الآية: 91]. . ﴿وَزُلْزِلُوا۟ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ﴾ [سورة البقرة، الآية: 214]. . فإن قول الرسول وإن كان ماضياً بالنسبة لزمن الإخبار وكذلك الزلزال، إلا أنه مستقبل بالنسبة إلى الزلزال، فإن راعيت حكاية الحال وأن كلا منهما قد مضى رفعت، وإنْ راعيت أن قول الرسول مستقبل بالنسبة للزلزال نصبت، ويرفع الفعل بعد حتى إذا كان حالاً، أو مؤولاً بالحال، مسبباً عما قبلها، فضلة تم الكلام قبله[30]، نحو: مرض عمر حتى لا يرجونه، فلا يرجونه حال لأنه في قوة فهو الآن لا يرجى، ومسبب عما قبلها لأن عدم الرجاء سبب عن المرض،

(29) الشيخ خالد الأزهري، التصريح على التوضيح، باب إعراب الفعل.

(30) الشيخ خالد الأزهري، التصريح على التوضيح، باب إعراب الفعل.

وفضلة لأن الكلام تم قبله بالجملة الفعلية، ويجب النصب في مثل: لأسيرنّ حتى تطلع الشمس، خلافاً للكوفيين، وما سرت حتى أدخلها، وأسرت حتى تدخلها: لانتفاء السببية، أما الأول فلأن طلوع الشمس لا يتسبب عن السير، وأما الثاني فلأن الدخول لا يترتب عن عدم السير، وأما الثالث فلأن السير لم يتحقق وجوده، وأجاز الأخفش الرفع بعد النفي على أن يكون أصل الكلام إيجاباً، ثم أدخلت أداة النفي على الكلام إيجاباً، ثم أدخلت أداة النفي على الكلام بأسره، لا على ما قبل حتى خاصة[31].

4 ـ 5 بعد فاء السببية وواو المعية بشرطين:

أ ـ أن تكون الفاء للسببية، والواو للمعية، ولهذا رفع الفعل في قول الشاعر:

ألم تسأل الربع القواء فينطق وهل تخبرنْك اليوم بيداء سملق

ب ـ أن يكونا مسبوقين بنفي محض، أو طلب بالفعل، فلا يجوز النصب في نحو: محمد يأتينا فيحدثنا، فأما قول الشاعر:

سأترك منزلي لبني تميم وألحق بالحجاز فأستريحا

فضرورة، وقيل: الأصل فاستريحن بنون التوكيد الخفيفة، فأبدلت في الوقف ألفاً كما يوقف على لنسفعاً بالألف، وهذا التخريج هروب من ضرورة إلى ضرورة، إذا إن توكيد الفعل في غيرالقسم، والشرط، والطلب، ضرورة[32]، والطلب يشمل الآتي: الأمر، النهي، الدعاء، العرض، التحضيض، التمني، الاستفهام، النفي، فهذه ثمانية أشياء، هي ما يعبر به عند النحويين بالأجوبة الثمانية، وقد ألحق الترجي بالتمني، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿لَّعَلِّيٓ أَبۡلُغُ ٱلۡأَسۡبَٰبَ أَسۡبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ﴾ [سورة غافر، الآيتان: 36 و37] في قراءة النصب. . فالنفي نحو: ما تأتيني فأحدثك، وفي هذا أربعة أوجه:

1 ـ أن تقدر الفاء لمجرد عطف لفظ الفعل على لفظ ما قبلها، فيكون

---

(31) الشيخ خالد الأزهري، التصريح على التوضيح، باب إعراب الفعل.

(32) ابن هشام الأنصاري، شذور الذهب، المنصوبات.

شريكه في إعرابه، فيجب هنا الرفع، لأن الفعل الذي قبلها مرفوع، والمعطوف شريك المعطوف عليه، فكأنك قلت: ما تأتيني فما أكرمك، فهو شريكه في النفي الداخل عليه، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ۝ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾ [سورة المرسلات، الآيتان: 35 و36] فالفاء هنا عاطفة كما ذكر، والفعل بعدها داخل في سلك النفي السابق، فكأنه قيل: لا يوذن لهم فلا يعتذرون. .

2 ـ أنْ تقدر الفاء لمجرد السببية، ويقدرالفعل الذي بعدها مستأنفاً، ومع استئنافه يقدر مبنياً على مبتدأ محذوف، فيجب الرفع لخلو الفاعل من الناصب والجازم، فتقول: ما تأتيني فأكرمك بمعنى فأنا أكرمك لكونك لم تأتني، وذلك إذا كنت كارهاً لمجيئه، والفرق بين هذا الوجه والذي قبله، أن هذا الوجه شمل فيه النفي ما قبل الفاء دون ما بعدها، وفي الوجه الأول شمل النفي ما قبل الفاء وما بعدها. .

3 ـ أن تقدر الفاء عاطفة لمصدر الفعل الذي بعدها على المصدر المؤول مما قبلها، ويقدر النفي منصباً على المعطوف دون المعطوف عليه، فيجب حينئذ النصب بأنْ مضمرة وجوباً، والتقدير ما يكون منك إتيان فإكرام مني، أي ما يكون منك إتيان فيعقبه مني إكرام، بل يكون منك إتيان ولا يكون مني إكرام. . .

4 ـ أن تقدر الفاء لعطف مصدر الفعل الذي بعدها على المصدر المؤول مما قبلها، ولكن يقدر النفي منصباً على المعطوف عليه، فينتفي المعطوف لأنه سبب عنه وقد انتفى، ويكون معنى الكلام، ما يكون منك إتيان فكيف يكون مني إكرام؟ . . . فلنا إذن وجهان في الرفع كما في الأول والثاني، ووجهان في النصب[33] كما في الثالث والرابع، ومن مجيء النصب بعد النفي قوله تعالى: ﴿لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا﴾ [سورة فاطر، الآية: 36]. . والأمر نحو قول الشاعر:

يا ناق سيري عنقاً فسيحاً   إلى سليمان فنستريحا

وشرطه أمران:

1 ـ أن يكون بلفظ الفعل، فلا يجوز أن تقول: صه فنكرمك بالنصب،

(33) ابن هشام الأنصاري، شذور الذهب، المنصوبات.

وهذا رأي جمهور النحاة، وخالف الكسائي في ذلك، فأجاز النصب مطلقاً، سواء كان الطلب بالفعل أو باسم الفعل أو غير ذلك، فالمهم أن يكون هناك طلب، وفصّل ابن عصفور وابن جنّي، فأجازاه إذا كان اسم الفعل من لفظ الفعل، نحو: نزال فنكرمك، أو معناه إن لم يكن من لفظه، نحو: صه فنكرمك، والنهي نحو قوله تعالى: ﴿لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُم بِعَذَابٍ﴾ [سورة طه، الآية: 61]. . ﴿وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي﴾ [سورة طه، الآية: 81]، وإنْ انتقض النهي بإلا قبل الفاء لا يجوز النصب، نحو: لا تضرب إلا عمراً فيغضب، فيجب في يغضب الرفع، والدعاء نحو قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ [سورة يونس، الآية: 88]. . وقول الشاعر:

رب وفقني فلا أعدل عن سنن الساعين في خير سنن

وشرطه أن يكون بالفعل، فلو قلت سقيا ورعيا فيرويك الله لم يجز النصب، والاستفهام نحو: هل أخوك قائم فأكرمه، ولا فرق بين الاستفهام بالحرف نحو: ﴿فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا﴾ [سورة الأعراف، الآية: 73]، والاستفهام بالاسم نحو: ﴿مَّن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ﴾ [سورة البقرة، الآية: 245]، والاستفهام بالظرف نحو: أين بيتك فأزورك، وشرطه ألا يكون بأداة تليها جملة اسمية خبرها جامد، إذ لا يجوز: هل أخوك عمرو فأكرمه، بخلاف هل أخوك قائم فأكرمه، والعرض نحو قول الشاعر:

يابن الكرام ألا تدنو فتبصر ما قد حدّثوك فماراء كمن سمعا

والتحضيض نحو: هلا أسلمت فتدخل الجنة، والتمني نحو قوله تعالى: ﴿يَا لَيْتَنِي كُنتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [سورة النساء، الآية: 73] وقول الشاعر:

ألا رسول لنا منها فيخبرنا ما بعد غايتنا من راس مجرانا

فهذه أمثلة النصب بعد فاء السببية في المواضع الثمانية، وأما النصب بعد واو المعية فسمع في خمسة[34]، وقاسه النحويون في ثلاثة، فالخمسة المسموع فيها هي:

(34) ابن هشام الأنصاري، شذور الذهب، المنصوبات.

1 ـ النفي نحو قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 142].

2 ـ الأمر نحو قول الشاعر:

فقلت ادعي وأدعوَ إنْ أندى لِصوتٍ أنْ ينادي داعيان

3 ـ النهي نحو قول الشاعر:

لا تنه عن خلق وتأتيَ مثله عار عليك إذا فعلت عظيم

وتقول: لا تأكل السمك وتشربَ اللبن، فإذا أردت بالواو عطف الفعل على الفعل جزمت الثاني، وكان شريك الأول في النهي، وكأنك قلت: لا تفعل هذا ولا هذا، وحينئذ فيلتقي ساكنان اللام والياء فتكسر الياء على أصل التقاء الساكنين، وإن أردت عطف مصدر الفعل على مصدر مؤول مما قبله نصبت الفعل بأن مضمرة وجوباً، وكان النهي حينئذ عن الجمع بينهما، وإن أردت الاستئناف رفعت الثاني[35].

4 ـ التمني نحو قوله تعالى: ﴿يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة الأنعام، الآية: 27].

5 ـ الاستفهام نحو قول الشاعر:

ألم أكُ جاركم ويكونَ بيني وبينكم المودة والأخاء

ب ـ جائزة الإضمار، وذلك بعد خمسة أشياء هي:

1 ـ حرفان من حروف الجر، كي واللام، فأما كي فيشترط فيها ألا تتقدمها اللام لفظاً أو تقديراً، نحو: جئت كي أزورك، وأما اللام فيشترط فيها ألاّ تسبق بكون ناقص ماض منفي، ولم يقترن الفعل بلا، نحو قوله تعالى: ﴿وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة الأنعام، الآية: 71]، ﴿وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [سورة الزمر، الآية: 12] فإن سبقت بالكون السالف وجب إضمار أنْ كما تقدم، وإن قرن الفعل بلا نافية أو مؤكدة، وجب إظهار أنْ، نحو قوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ﴾ [سورة النساء، الآية: 165] ﴿لِئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ﴾ [سورة الحديد، الآية: 29].

---

(35) ابن هشام الأنصاري، شذور الذهب، المنصوبات.

2 ـ بعد أو العاطفة، إذا كان العطف على اسم خالص من التقدير بالفعل، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾ [سورة الشورى، الآية: 51] في قراءة غير نافع بنصب يرسل عطفاً على «وحياً».

3 ـ بعد الواو العاطفة أيضاً، والشرط كما تقدم في أو، نحو قول الشاعر:

ولُبْسُ عباءةٍ وتقرَّ عيني   أحبُّ إليَّ من لبس الشفوف

4 ـ بعد الفاء العاطفة، والشرط كما تقدم في أو، نحو قول الشاعر:

لولا توقع معترٍ فأرضيَهُ   ما كنت أوثر إتراباً على ترب

5 ـ بعد ثم العاطفة، والشرط كما تقدم في أو، نحو قول الشاعر:

إني وقتلي سُليكاً ثم أعقلَه   كالثور يضرب لما عافت البقر

وأما إذا كان العطف على اسم غير خالص من التقدير بالفعل، نحو: الطائر فيغضب على الذباب، فيجب الرفع، لأن التقدير، الذي يطيرفيغضب الخ ولا ينصب في غير هذه المواضع المتقدمة بأنْ إلا شذوذاً[36]، كالمثل المشهور: تسمعَ بالمعيدي خيرٌ من أن تراه. بنصب تسمع، وقول آخر: خذ اللص قبل يأخذَك. بنصب يأخذك، وقراءة بعضهم: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَٰطِلِ فَيَدْمَغَهُۥ...﴾ [سورة الأنبياء، الآية: 18] بنصب يدمغه، وقول الشاعر:

ألا أيهذا الزاجري أحضُرَ الوغى   وأن أشهدَ اللذات هل أنت مخلدي

وقد ذكر لأنْ معاني أربعة غير المتقدمة:

1 ـ الشرطية كإنْ المكسورة، وإلى هذا ذهب الكوفيون، ورجحه ابن هشام في المغني بما يأتي:

توارد أن المفتوحة والمكسورة على المحل الواحد، والأصل التوافق، فقرىء بالوجهين قوله تعالى: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا﴾ [سورة البقرة، الآية: 282] ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ﴾ [سورة المائدة، الآية: 2] ﴿أَفَنَضْرِبُ عَنكُمُ ٱلذِّكْرَ صَفْحًا أَن كُنتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ﴾ [سورة الزخرف، الآية: 5] وقول الشاعر:

أتغضب أنْ أُذنا قتيبة حزتا...

(36) ابن هشام الأنصاري، أوضح المسالك إلى الفية ابن مالك، هذا باب إعراب الفعل.

ومجيء الفاء بعدها كثير، نحو قول الشاعر:

أبا خراشة أمّا أنت ذا نفر فإن قومي لم تأكلهم الضبع

وعطفها على المكسورة مثل قول الشاعر:

إمّا أقمت وأما أنت مرتحلا فالله يكلأ ما تأتي وما تذر

الرواية بكسر أن الأولى وفتح الثانية، فلو كانت المفتوحة مصدرية لزم عطف المفرد على الجملة[37] وهو بعيد.

2 ـ النفي كإن المكسورة قبل في قوله تعالى: ﴿أَن يُؤْتَىٰٓ أَحَدٌ مِّثْلَ مَآ أُوتِيتُمْ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 73].

3 ـ معنى إذ كما قال الكوفيون في إن المكسورة، وهذا ما قيل في قوله تعالى: ﴿بَلْ عَجِبُوٓاْ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ﴾ [سورة ق، الآية: 2] ﴿يُخْرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَن تُؤْمِنُواْ﴾ [سورة الممتحنة، الآية: 1]، وقول الشاعر:

أتغضب أن أذنا قتيبة حزتا..

والصواب أنها في هذا كله مصدرية، وقبلها لام العلة مقدرة.

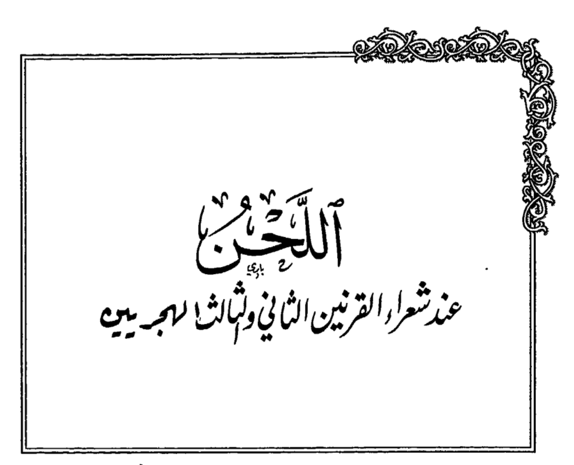
4 ـ أن تكون بمعنى لئلا، قيل به في معنى قوله تعالى: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّواْ﴾ [سورة النساء، الآية: 176] وقول الشاعر:

نزلتم منزل الأضياف منا فعجّلنا القرى أنْ تشتمونا

والتحقيق أنها مصدرية، والأصل كراهة أن تضلوا، ومخافة أن تشتمونا، وهو قول البصريين، وقيل: هو على إضمار لام قبل أنْ ولا بعدها، وفي هذا تعسف[38]... وإلى هنا ينتهي البحث وقد راعيت فيه الإيجاز ما أمكن، وحاولت فيه البعد عن إيراد الأقوال ومناقشتها إلا عرضاً وبصورة مختصرة.

(37) ابن هشام الأنصاري، مغنى اللبيب، أن المفتوحة الهمزة الساكنة النون.

(38) ابن هشام الأنصاري، مغنى اللبيب، أن المفتوحة الهمزة الساكنة النون.



د. نجم الدين العبيدي
كلية التربية - جامعة السابع من أبريل

ما إن انتشر الإسلام في مناطق بعيدة عن قلب الجزيرة العربية، موطن اللغة الفصحى، حتى أنشئت مدن جديدة أقام فيها المسلمون، فبُنيت البصرة والكوفة وبغداد، وسكنها ناس من أمم شتى، والتقت فيها الحضارات، وتشابكت فيها اللغات، وكانت العربية هي اللغة الأم في ذلك المجتمع؛ لأنها لغة الدين الجديد ولغة القرآن الكريم.

وكان هذا الامتزاج بين الأجناس المختلفة قد ترك أثره في لغة العرب، إذ دخلت فيها ألفاظ أجنبية، حُوّر بعضها ليلائم النطق العربي والأوزان العربية، وخضع بعضها للاشتقاق الذي كان يجري على الألفاظ العربية، وكان هذا إيذاناً بظهور العربية المولدة.

والعرب الذين اختلطوا بغيرهم ابتعدوا قليلاً عن أصول لغتهم الفصحى،

فلم يلتزموا بتطبيق بعض قواعدها، ولم يضبطوا بعض أحكام الاشتقاق والتصريف، فجاءوا بألفاظ خارجة على القياس، وحاول بعضهم أن يقيس ألفاظاً على صيغ معينة، في حين أنها لم ترد فيما أثر عن العرب من صيغ.

ونتيجة لكل هذا ظهرت بينهم اللغة العامية وفشا في أوساطهم اللحن، وتسرّب فدخل لغة المثقفين من شعراء وكتاب وغيرهم، وحينما شعر علماء اللغة بشيوع هذه الظاهرة وانتشارها في أوساط المتأدبين، انبرى نفر منهم للوقوف بوجه هذه الموجة، وألّفوا في ذلك بعض المصنفات لبيان ما شاع في كلام الناس من الخطأ واللحن، فألّف الكسائي (أدب العامة)، وألّف ابن قتيبة (أدب الكاتب)، وألّف أبو بكر الزبيدي (لحن العامة)، وألّف الجواليقي (التكملة فيما تلحن فيه العامة)، وألّف ابن مكي الصقلي (تثقيف اللسان)، وألّف الحريري (درّة الغوّاص)، وألّف ابن الجوزي (تقويم اللسان).

وعلى الرغم من كثرة هذه المحاولات إلا أنها لم تستطع أن تحدَّ من هذه الظاهرة التي أخذت تسري في المجتمعات العربية، حتى استفحل ضررها فيما بعد ذلك بقرون.

ولم يقتصر اللحن على لغة العامة، وإنما شاع وتسلل إلى لغة الخاصة والطبقات المثقفة، وربما وجد له منفذاً إلى قصور الخلفاء والأمراء. وفي ذلك يروي لنا ياقوت الحموي بعض الأخبار التي تشير إلى وجود اللحن في كلام الخلفاء، يقول ياقوت[1]: «تكلّم أبو جعفر المنصور في مجلس فيه أعرابي فلحن، فصرَّ الأعرابي أذنيه، فلحن مرة أخرى أعظم من الأولى، فقال الأعرابي: أفٍ لهذا، ما هذا؟ ثم تكلّم فلحن الثالثة، فقال الأعرابي: أشهد لقد وُليت هذا الأمر بقضاء وقدر». والخبر الثاني الذي أورده ياقوت هو أن أبا جعفر المنصور صلى بالناس وقرأ (ألهاكم التكاثر) فلحن في موضعين[2]. أما الخبر الآخر الذي ساقه ياقوت فيتعلق بالرشيد، حيث روي «عن سعيد بن مسلم أنه

(1) إرشاد الأريب 1/ 84 دار المأمون من القاهرة.

(2) المصدر السابق 1/ 85.

قال: دخلت على الرشيد فبهرني هيبة وجمالاً فلما لحنَ خف في عيني»[3].

ويعلل (يوهان فك) لحن المنصور بأنه ـ كأكثر العباسيين ـ لم يكن خالص العروبة من جهة الدم[4].

وقد يكون حظ هذه الروايات من الصحة قليلاً، ذلك أن المنصور كان رجلاً واسع الثقافة، وكان خطيباً لامعاً[5]. كما كان الرشيد على قدر كبير من الثقافة، يؤيد ذلك أن العُماني الراجز أنشده في وصف الحصان:

كـأن أذنـيـه إذا تـشـوّفـا قـادمـةً أو قـلـمـاً مـحـرّفـا

فأحسّ الرشيد بلحنه، واقترح عليه وضع كلمة (تخال) بدل (كأنّ)[6] ليستقيم الكلام ويتخلص من اللحن.

وفي كل الأحوال فإن إيراد هذه الأخبار في كتاب ياقوت أو غيره يوحي بإمكانية وقوع اللحن عند بعض الخلفاء لاسيما المتأخرين منهم. هذا بالإضافة إلى ما أورده ياقوت من انتقال اللحن إلى مجالس العلماء والمحدثين، حيث روى عن الخليل بن أحمد أنه قال: سمعت أيوب السجستاني يحدّث بحديث فلحن فيه، فقال: استغفر الله، يعني أنه عدّ اللحن ذنباً[7].

وكان ابن سيرين يسمع الحديث ملحوناً فيحدث به على لحنه، وبلغ ذلك الأعمش فقال: إن كان ابن سيرين يلحن فإن النبي ﷺ لم يكن يلحن، فقوّمه[8].

ومع أنهم كانوا يعدّون اللحن عيباً لا ينبغي لعربي أن يقع فيه حتى إنهم قالوا: «اللحن في المنطق أقبح من آثار الجدري في الوجه»[9]. كما قال عبد

(3) المصدر السابق 1/ 83.
(4) العربية ص60 ترجمة د. عبد الحليم النجار ـ دار الكتاب العربي.
(5) العربية ـ يوهان فك ص60.
(6) العقد الفريد ـ ابن عبد ربه 5/ 367 لجنة التأليف القاهرة.
(7) إرشاد الأريب ـ ياقوت الحموي 1/ 79.
(8) المصدر السابق 1/ 79.
(9) البيان والتبيين ـ الجاحظ 2/ 216 عبد السلام هارون ط3.

الملك بن مروان: «اللحن هجنة على الشريف»[10]. إلا أنه وجد عند طائفة من المثقفين ومنهم الشعراء على الرغم مما كانوا يتصفون به من المقدرة اللغوية ومن امتلاك ناصية اللغة والاشتهار بالفصاحة، ولهذا افتخر السيد الحميري بأنه لا يقع له إقواء أو لحن في شعره فقال:

أحـوك ولا أقـوى ولـسـت بـلاحـن وكـم قـائـل لـلـشـعـر يـقـوي ويـلـحـن

وقد استشرى أمر اللحن عند شعراء الطبقات السفلى، لاسيما في شعرهم الذي نُظم في المناسبات الخاصة، أما الشعراء البارزون فكانوا يلحنون أيضاً. ولكن اللحن في شعرهم كان قليلاً.

وتبرز ظاهرة اللحن في القرن الثالث الهجري أكثر من بروزها في القرن الثاني، فإذا كان اللحن في القرن الثاني مقصوراً على شعر الفرص والمناسبات، فإنه في القرن الثالث أخذ يسري في معظم جوانب الشعر، حتى أخذت لغة المثقفين تبتعد بصورة مطّردة من النموذج الفصيح[11]. حتى ليقال إنه صارت هناك لغتان: العربية والمولدة[12].

من أجل ذلك أخذ العلماء يضعون المبادىء لتنقية اللغة كما يقول (يوهان فك)، ويرى أن هذه المبادىء قد احتذاها الشعر الرفيع في جميع العصور كما هو الأعم الأغلب في أشعار أبي نواس[13].

وقد فرض ابن قتيبة في القرن الثالث مطالب لمراعاة صحة اللغة وسلامتها، لم يؤدها معاصروه على وجه الدقة، بل هو نفسه قد اصطدم هنا وهناك مع قواعده، وحتى الشعر الرفيع في عصره لم يف بمطالب (تنقية اللغة)[14].

وقد أحدث ظهور العربية المولدة تغيراً ملحوظاً في مقدرة الشعراء على

---

(10) المصدر السابق 2/ 216.

(11) العربية ـ يوهان فك ص125.

(12) تاريخ آداب العرب ـ الرافعي 1/ 338 مطبعة الاستقامة ط2.

(13) العربية ص91.

(14) العربية ص135.

استخدام المادة اللغوية كما كان يستخدمها الشعراء القدامى، فقد ظهر عندهم فتور في الحس اللغوي، وهو فتور كان ييسر السبيل أمام الأخطاء اللغوية للظهور[15].

ولكن هذه الأخطاء ـ في حقيقتها ـ لم تكن بتلك الصورة الواسعة التي صوّرها العلماء والنحاة، وإنما هي أخطاء يسيرة يمكن تخريج بعضها على وجه من وجوه العربية، كما فعل ابن قتيبة في تخريج بعض الأخطاء الواردة في شعر أبي نواس، فقد تمحّل له الأعذار، وبيّن أنه على حجة من الشعر المتقدم، وعلى علة بيّنة من علل النحو[16].

ويبدو أن التحامل على بعض الشعراء كان دافعاً للتنبيه على وجود أخطاء في شعرهم، ومحاولة تضخيم هذه الأخطاء، فقد روي عن المبرد أنه قال عن أبي نواس: إنه لحّانة[17]. في حين دافع ابن قتيبة عنه وخرّج ما يُنسب إليه من أخطاء.

وكان اللحن يأخذ صوراً شتى، يرجع قسم منها إلى اشتقاق صيغ وأوزان جديدة، ويرجع قسم منها إلى الخطأ في حركات الإعراب، والقسم الآخر يعود إلى تخفيف الهمزة أو حذفها، أو ما إلى ذلك مما أدخل بعضه في باب الضرورة الشعرية، وسنحاول إيضاح بعض هذه الجوانب مع الاستشهاد لها بما في شعرذلك العصر من لحن.

الصيغ والأوزان الجديدة:

وردت في شعر هذه الفترة صيغ مخالفة للقياس، وصيغ لم تكن شائعة فيما سبق لاسيما في شعر بشار بن برد، وكأنه كان يتعمد ذلك، ليدل على مقدرته في اللغة، وكان يطعن عليه في ذلك بعض العلماء مثل الأخفش وسيبويه، فما كان منه إلا أن يتوعدهم ويهددهم بالهجاء فيكفون عنه.

---

(15) حياة الشعر في الكوفة إلى نهاية القرن الثاني الهجري ـ يوسف خليف ص678.

(16) الشعر والشعراء ـ ابن قتيبة 2/ 700 دار الثقافة ـ بيروت.

(17) الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء ـ المرزباني ص286 المطبعة السلفية 1343هـ.

فقد صاغ بشار من (الغزل) و(الوجل) مصادر على وزن (فَعَلىٰ) وهو غير معدود في المصادر، قال:

علـى الـغـزلـى سـلام الله مـنـي   وإنْ صـنـع الـخـلـيـفـة مـا يـشـاء[18]

وقال:

علـى الـغـزلى مـني الـسـلام وربـمـا   خلوت بها من عاربٍ في خلاً ندي[19]

وقال:

علـى الـغـزلى مـني الـسـلام فـربـمـا   لـهـوتُ بـهـا في ظـل مـرؤمـة زهـر[20]

ثم قال:

فـالآن أقـصـر عـن سُـمـيَّة بـاطـلـي   وأشـار بـالـوجـلـى عـلـيَّ مـشـيـر[21]

فالغزلى: مصدر بمعنى الغزل، أي أنه أقلع عن الغزل.

والوجلىٰ: مشتق من الوجل، أراد به التقوى، وقد استعمله في بيت آخر فقال:

كـالـجـن ضـرّابـيـن لـلـرقـاب   دأبَ امـرىءٍ لـلـوجـلـى ركّـاب[22]

وقد أنكروا عليه هذا الوزن، وقيل: إن مثله لا ينقاس، وإنما سُمع منه مثل (جمزى)، وهذا يُعمل فيه بالسماع لا بالقياس.

ويبدو أن بشاراً كان يريد أن يتوسّع في اللغة، ويقيس على كثير من الأوزان السماعية. فلو أنه كان يعتقد بخطأ القياس على هذا الوزن لما جاء به خمس مرات في شعره، ثم إنه لما سمع الأخفش يطعن عليه ذلك قال: ويلي على القصارين، متى كانت اللغة في بيوت القصارين؟ دعوني وإياه. فلما سمع

---

(18) الديوان ـ تحقيق محمد الطاهر بن عاشور 1/ 105 القاهرة 1950.

(19) الديوان 3/ 72 والعارب هي المرأة العروب المتحببة إلى الرجل.

(20) الديوان 3/ 277، وفي الموشح ص246: في ظل مخضرّة.

(21) الديوان 3/ 298، والأغاني 3/ 209ط وزارة الثقافة مع اختلاف في الرواية. والموشح 246.

(22) الديوان 1/ 143.

الأخفش ذلك جزع وبكى، حتى ذهب أصحابه إلى بشار واستوهبوا منه عِرضه وسألوه ألاّ يهجوه، فقال: وهبته للؤم عرضه. فكان الأخفش بعد ذلك يحتج بشعره في كتبه ليبلغه، فكفّ عن ذكره بعد هذا[23].

واستعمل بشار كذلك صيغة جديدة هي (السُّلهوب)، وهذه الصيغة لم يذكرها علماء اللغة، وإنما ذكروا (السَّلهب) وهو الطويل، قال بشار:

وجيد يُشبه الدرَّ كجيد الريم سُلهوب[24]

ومما جاء له من الصيغ الجديدة قوله:

وإذا سرى كحل الزميل بأرقةٍ من قرع بازله ومن قيقابه[25]

فإنه يقال: قبّ الفحل قبّاً وقبيباً: إذا قعقعت أنيابه، وبشار قدّر له فعلاً على وزن فاعل للمبالغة، فجاء له بمصدر المفاعلة كالقيتال فقال: قيقاب[26]. هذا إذا لم تكن هذه اللفظة محرّفة عن (قبقابه) ومعناها الجمل الهدّار.

ومن الأوزان التي استعملها في شعره والتي لم تؤثر عن العرب قوله:

كأنه من غلواء الجرد في العسكر المسلنطح المقودّ[27]

والمقودّ صاغه بشار من (اقودّ) إذا كان ذا قائد، وهذه الصيغة لم يذكرها أهل العربية، وإنما جاء بها بشار على وزن: معوجّ ومزورّ.

ونظير هذا الاستعمال قوله:

ترقدّ في ريعانها المرقدّ[28]

ومن اشتقاقاته التي انفرد بها قوله:

لقد ذكرتك والفوقان يأخذني وما نسيتك بين الكأس والكوب[29]

---

(23) الأغاني 3/ 209 والموشح 247.

(24) الديوان 1/ 205.

(25) الديوان 1/ 282.

(26) الديوان 1/ 282 هامش 3.

(27) الديوان 2/ 238 والمسلنطح: المتسع.

(28) الديوان 2/ 227 ترقد: أي ترقص وذلك للأكم، والريعان: اضطراب السراب.

(29) الديوان 1/ 195.

فقد اشتق من الفواق[30] مصدراً دالاً على الاضطراب كالغليان وسكّنه للضرورة. وإذا كانت الكلمة محرّفة عن الفرقان فلا شاهد فيه.

وكذلك انفرد باشتقاق وصف (أصؤلة) فقال:

فلا يأتنا منك الحديث لذاذة لأصؤلة لا يأمن الهول راكبه[31]

ذلك أن (أصؤلة) صفة للمبالغة مشتقة من: صؤل البعير: إذا صار يقتل الناس ويعدو عليهم، فهو صؤول ثم نزّل صؤول منزلة الاسم فجمعه على (أصؤلة) ثم أطلقه على الواحد للمبالغة. هذا إذا لم تكن هذه الكلمة محرّفة[32].

واستعمل كلمة (المأجن) وهي من الصيغ التي لم تُسمع عن العرب، فقال:

كالمأجن المستور إذ زرته في دار ملكٍ، لبطُها راعب[33]

فالمأجن: من أجن الماء: إذا تغيَّر طعمه من طول مكثه، وهو اسم مكان الأجن، قال شارح ديوانه: «ولم يسمع المأجن من العرب واستعمله المولّدون»[34].

ومما طُعن عليه في استعماله للصيغ الجذيدة قوله في صفة سفينة:

تلاعب نينان البحور وربما رأيت نفوس القوم من جريها تجري[35]

قال الأخفش: لم أسمع بـ(نون ونينان)[36]. وهذا الوزن سمع في جمع حوت: حيتان. إلا أن كتب اللغة ذكرت هذا الوزن، جاء في اللسان مادة

---

(30) الفواق: اسم للريح التي تعترض في الصدر لها صوت، تكون عند الاحتضار أو من شدة المرض.

(31) الديوان 1/ 244.

(32) الديوان 1/ 244 هامش 1.

(33) الديوان 1/ 228 واللبط: الضرب باليد، وراعب: موجب للرعب.

(34) الديوان 1/ 228 هامش 1.

(35) الديوان 3/ 281 والموشح 247.

(36) الأغاني 3/ 209 مطبعة وزراة الثقافة.

(نون): الحوت والجمع أنوان ونينان، وأصله نِوْنان، فقلبت الواو ياءً لكسرة النون.

ومما جاء في شعره من الصيغ التي لم تُسمع عن العرب قوله:

أغــرّ عــلــى الــمــنــابــر أريــحــيّ كــأن جــبــيــنــه الــقــمــر الــفَــراد[37]

وأصل الفراد: الفرد، وهو الذي لا نظير له، فأشبع حركة الفتح فصارت ألفاً، ولم يُسمع فراد، وإنما سُمع فرد.

أمّا أبو نواس فقد ذُكر عنه أنه لحن في مواضع من شعره، وكان أبو علي البصير يصفه بكثرة اللحن والإحالة[38]. هذا مع أن أبا نواس كان معدوداً في طبقات العلماء، ومتقدماً في طبقات الشعراء[39].

وذكر ابن الأثير أنه غلط فيما لا يغلط مثله فيه، فقال في صفة الخمر:

كـأنّ صـغـرى وكـبـرى مـن فـواقـعـهـا حصباء درٍ على أرض من الذهـب[40]

وهذا لا يخفى على مثل أبي نواس، فإنه من ظواهر علم العربية، وليس من غوامضه في شيء، لأنه أمر نقلي يُحمل ناقله فيه على النقل من غير تصرّف، وقول أبي نواس (صغرى وكبرى) غير جائز؛ لأن (فُعلى أفعل) لا يجوز حذف الألف واللام منها، وإنما يجوز حذفها من (فُعلى) التي لا (أفعل) لها، نحو (حبلى)، إلا أن تكون (فُعلى أفعل) مضافة، وهنا قد عريت عن الإضافة وعن الألف واللام. فانظر كيف وقع أبو نواس في مثل هذا الموضوع مع قربته وسهولته[41]. وعيب عليه قوله:

رشــأ تــواصــيــن الــقــيــانُ بــه حتى عـقـدنَ بـأذنـه شُـنُـفـا[42]

وقالوا: إنما هو (شَنْفا) وهذا لا يجوز[43]. ومما انتقد فيه قوله:

---

(37) الديوان 3/ 54.

(38) الموشح، المرزباني ص783.

(39) المثل السائر ـ ابن الأثير 1/ 52 دار نهضة مصر.

(40) الديوان ص72 تحقيق أحمد عبد المجيد غزالي.

(41) المثل السائر 1/ 52.

(42) الديوان ص432.

(43) الموشح 272.

وإذا نزعت عن الغواية فليكن   لله ذاك النزع لا للناس

قال ابن قتيبة: «في هذا حرف يُؤخذ عليه وهو قوله (ذاك النزع) وكان ينبغي أن يقول (النزوع) يقالُ نزعت عن الأمر نزوعاً، ونزعت الشيء من مكانه نزعاً، ونازعت إلى أهلي نزاعاً»[44].

وقال المرزباني[45]: إنه لحن في غير موضع في قصيدته التي أولها:

لست لدارٍ عفت وغيّرها   ضربان من قطرها وحاصبها[46]

ولكنه لا يفصّل مواضع اللحن في هذه القصيدة، وإنما يقتصر على قول أبي نواس فيها:

اهجُ نزاراً وافْرِ جلدتها

ثم يشير إلى أن هذا خطأ عند الأصمعي؛ لأنه زعم أنه يقال في الفساد (فريت) وفي الإصلاح (أفريت). وغير الأصمعي يقول في الخير والشر (فريت)[47].

إن المبرّد غلّطه في بيت من هذه القصيدة وهو قوله:

وما لبكر بن وائل عِقمُ   إلاّ بحمقائها وكاذبها

فالواجب أن يقول: بأحمقها، لأنه عنى هبنقة القيسي وغلط[48].

وما عابوه عليه في هذه القصيدة لا يُعدّ شيئاً ذا أهمية، ذلك أن الأصمعي وحده خصص (فريت) في الفساد و(أفريت) في الإصلاح، فلم يعد ذلك عيباً على أبي نواس إذا كان الأصمعي وحده يقول بمثل هذا الرأي. كما أن استعمال صيغة (حمقائها) لا مطعن فيه؛ لأن أبا نواس ربما قصد في هذا الهجاء أناساً لم يعرفهم المبرد، أو أنه لم يقتصر بهجائه هذاعلى هبنقة القيسي.

---

(44) الشعر والشعراء ـ ابن قتيبة 2/ 695.

(45) الموشح 270.

(46) الديوان 506.

(47) الموشح 271.

(48) الديوان 509 هامش 5.

وقد توسّع أبو نواس في حذف الهمزة بعد المدّ وغيره فقال:

فـلـيـتَ مـن أنـت واطِ مـن الـثـرى لـي رمـسـا

فقد ترك الهمزة في كلمة (واطيء)[49]. وكذلك حذفها من كلمة (رأس) في قوله:

وحـيـاة رأسـك لا أعـو د لـمـثـلـهـا وحـيـاة راسـك[50]

كما حذفها من كلمة (قرأه) في قوله:

كـلّـمـا خـط «أبـا جـاد» قـراه فـمـحـاه[51]

وحذفها من كلمة (قراءة) فقال:

أخشيت سوء الفهم حين فعلت ذا؟ أم لـم تـثـق بـي فـي قـراة كـتـابـي[52]

وحجته في هذا وأمثاله أن أكثر العرب تترك الهمزة، وأن قريشاً تترك الهمز وتبدل منه كما يقول ابن قتيبة[53].

وعلى هذا جاء قول بشار:

أحـبّـي لـيـس لـي صـبـر وإنْ رخّـصـت لـي جـيـت[54]

فقدأبدل الياء من الهمزة في كلمة (جيت). كما حذفها من كلمة (الفناء) في قوله:

وفـنـاء الـمـرء مـن آفـاتـه قلّ من يسلم من عيّ الفنا[55]

وقد استمرت هذه الظاهرة في شعر القرن الثالث وما بعده، حتى إن البحتري كان يلجأ إلى حذفها في كثير من المواضع[56].

---

(49) الشعر والشعراء 2/ 700.

(50) الديوان 1/ 243 تحقيق فاغنر طبعة القاهرة 1958.

(51) الديوان ص331 تحقيق غزالي.

(52) الديوان ص 709 تحقيق غزالي.

(53) الشعر والشعراء 2/ 700.

(54) الديوان 2/ 20.

(55) الديوان 1/ 133.

(56) ينظر مثلاً الديوان 1/ 36 و113 و2/ 16 و82 دار صادر بيروت.

ومما ابتدعه مسلم بن الوليد من الصيغ الجديدة أنه ابتدع لكلمة (يزيد) جمع تكسير وهو (أيا زيد) فقال:

رأي المهلّب أو بأس الأيازيد[57]

فتباهى بذلك وقال: «ما سبقني إلى جمع يزيد أحد» فقال له أبو نواس: من ها هنا وهمت، فاستشاط مسلم لذلك[58].

وكان أبو العتاهية مع اقتداره على قول الشعر وسهولته عليه يكثر عثاره، وتصاب سقطاته، وكان يلحن في شعره كما يقول المبرّد[59]. وكان لا يخلو من الخطأ الفاحش والقول السخيف[60]. فمما أخطأ فيه قوله:

ولربما سُئِل البخيـ ـل الشيء لا يسوى فتيلا

قال المبرد: الصواب: لا يساوي، لأنه من ساواه يساويه[61]. وكذلك عيب عليه قوله:

فهو إن يُنظر إليه يَرأ منه ما يسوه[62]

فقد همز (يرى) وخفف (يسوءه).

أما أبو تمام فإن لغته الشعرية امتازت بمشابهتها للغة الأعراب من أهل البادية، وبخلوها من اللحن الفاحش، ويرى (يوهان فك) أنه «في الحشد من المطاعن الكثيرة العدد التي تعرّض لها الشاعر في حياته وبعد وفاته المبكرة لا نكاد نجد مأخذاً عليه من ناحية اللحن، ولقد لفت نظره مرة، مع الاحتجاج بالنحوي الكوفي ابن السكّيت إلى أنه ينبغي أن يقول: شجٍ بدلاً من شجّيٍ، ولكنه سرعان ما تخلّص محتجاً وفي يسرٍ - ببيت لأبي الأسيد»[63].

---

(57) لا يوجد هذا الشطر في ديوان مسلم.
(58) الموشح ص290.
(59) الموشح ص262.
(60) الموشح ص259.
(61) الموشح ص262.
(62) أبو العتاهية، أشعاره وأخباره، د. شكري فيصل دمشق ص423.
(63) العربية - يوهان فك ص 123.

على أن كلام (فك) هذا لا يتماشى مع ما أورده الآمدي من أخطاء على لسان صاحب البحتري، وقد ذكر أن «اللحن لا يكاد يعرى منه أحد من الشعراء المحدثين، ولا سلمَ منه شاعر من الشعراء الإسلاميين، وقد جاء في أشعار المتقدمين»[64] ولذلك قال الآمدي إننا «لو رمنا أن نخرج ما في شعر أبي تمام من اللحون لكثر ذلك واتسع، ولوجدنا منه ما يضيق العذر فيه، ولا يجد المتأول مخرجاً إلا بالطلب والحيلة والتمحّل الشديد»[65].

ويُفهم من كلام الآمدي هذا أن اللحن موجود في شعر جميع الشعراء وفي مختلف العصور، إلا أنه يختلف من شاعر لآخر بين الكثرة والقلة، وأنه في شعر أبي تمام موجود بكثرة، ويسرد له بعض المطاعن التي يمكن أن يُخرّج بعضها على أنه من باب الضرورة الشعرية. فمن ذلك قوله:

شامت بروقك آمالي بمصر ولو أضحت على الطوس لم تستبعد الطوسا

فادخل في (طوس) الألف واللام، وهي اسم بلدة معرفة[66].

وقال في قصيدة أخرى:

إحدى بني بكر بن عبد مناه بين الكثيب الفرد فالأمواه

وإنما هي (مناة) بالتاء في الإدراج، وإنما تكون هاء في الوقف لا مع الحركة والدرج. وقال في هذه القصيدة:

لم يجتمع أمثالها في موطن لولا صفات في كتاب الباه

وإنما هي (الباءة). وإن كان قد حُكي (الباه) في بعض اللغات الرديئة، والرديء لا يقتدى به[67].

ثم عقّب الآمدي على ذلك قائلاً: «ونحو هذا مما ليست بنا حاجة إلى

(64) الموازنة ـ الآمدي 1/ 29.
(65) الموازنة 1/ 30.
(66) الموازنة 1/ 31.
(67) الموازنة 1/ 31.

ذكره، لأنا لم نتتبعه ولا عبناه به، لما وصفناه به في باب اللحن وكثرته في أشعار المتأخرين»[68].

ويلاحظ أن ما أورده له الآمدي من أبيات لحن فيها لا يؤيد ما قاله عنه من أن اللحن في شعر أبي تمام «أكثر وأشنع»[69]. ثم إنه ليس بتلك الكثرة التي جاءت في شعر غيره، فلمَ يشتد النكير عليه وتضخم أخطاؤه، ولمَ لا يفعل مثل ذلك في أخطاء الآخرين؟

ومما يشهد بقلة لحن أبي تمام أن الصفحات الكثيرة التي خصصها المرزباني لذكر مثالبه وعيوبه خلت من الإشارة إلى ما لحن فيه، وكان أكثر العيوب منصباً على ما أخطأ فيه من المعاني، أو على ما ورد في شعره من الكلمات الثقيلة والألفاظ الحوشية.

وقد عزا (يوهان فك) بعض ما نُسب إلى أبي تمام من أخطاء إلى استعماله لهجة قبيلته (طيِّئ)، ذلك أنه «لما كان يحتسب نفسه من قبيلة طيِّئ لم يكن غريباً أن يجيء في شعره ألفاظ من لهجتها، مثل: سَدِك: أي حريص مولع بالشيء. ومثل الاستعمال الخاص بها وهو وضع (ذو) موضع (الذي)، وكذلك صيغة (اطّأدت) التي عدّها ابن الأثير عليه خطأً، يبدو أنهاصيغة إضافية ترجع إلى لهجة خاصة بدلاً من صيغة (اتطدت) المتوقعة، أي صيغة الافتعال من: وطد»[70].

وعلى هذه الشاكلة يمكن تخريج بعض ما نسب إليه من أخطاء، يضاف إلى ذلك أن الضرورة الشعرية تبيح له استعمال بعض تلك الصور اللفظية في الشعر.

أمّا البحتري فقد وُسِم بأنه كثير اللحن في شعره، مما حدا بابن أبي طاهر إلى أن يقول في هجائه:

ففي بعضها لاحن جاهل وفي بعضها سارق مفترِ[71]

---

(68) الموازنة 1/ 32.

(69) الموازنة 1/ 29.

(70) العربية ص124.

(71) الموشح ص333.

ولكننا لم نجد له في كتاب الموازنة شيئاً مما وقع له من اللحن، كما أن المرزباني لم يذكر له إلا ثلاثة أبيات وقع فيها اللحن من ناحية مخالفة قواعد النحو، وأضاف بعد ذكره لهذه الأبيات قائلاً: «وقالوا لو تتبع اللحن في شعره لوجد أكثر من هذا»[72].

وقد أورد أبو العلاء المعرّي قول البحتري:

لقد أرشدتنا النائبات فلم يكن ليرشد لولا ما أرتناه من يغوىٰ[73]

وقال المعرّي: يغوى ردية جداً، لأن المعروف: غويتُ أغوى، ولكنه يضيف: إذا ضُمَّت الياء من (يغوى) خلص البيت من استعمال لغة ردية؛ لأنه يُحمل على: أغوى يُغوي[74].

ثم ذكر قول البحتري:

وما دول الأيام نعمى وأبؤسا بأجرح في الأقوام منه ولا أسوى[75]

وقال: إن كلمة (أسوى) تسامح من أبي عبادة، لما كان الأسوأ ظاهر الواو، وكذلك قوله: أسوته في الفعل فأنا آسوه أسىً بالواو، فجاء بها في أفعل الذي يراد به التفضيل، وإنما القياس: ولا آسى، وما علمت أن أحداً استعمل هذه اللفظة التي استعملها أبو عبادة، وكأنه قال: ولا أوسى، ثم نقل الواو إلى موضع العين. وإذا بنى من أسا يأسو مثل أفعل، فالأصل أن تجتمع فيه همزتان، إلا أن الثانية تجعل ألفاً كما فعل في آدم، فهذه الألف التي جاء بها أبو عبادة في أسوى بعد الواو يجب أن تكون الهمزة المخففة، وقد أبدع في استعماله هذه الكلمة[76].

---

(72) الموشح ص333.

(73) الديوان 1/ 349.

(74) عبث الوليد ـ المعري ص29 ط8 مطبعة النهضة.

(75) الديوان 1/ 350 وقد وردت في الديوان (أشوى) بدل (أسوى).

(76) عبث الوليد ص30.

ومما أخذ عليه استعماله الفعل (اختشى) وهذا غير مسموع[77]. حيث قال في مدح ابن الفيّاض:

يـخـتـشـي زلـةَ الـخِـطـار وأرجـو   عـودة مـن عـوائـد الله تُـمـنـى[78]

وكذلك قوله:

قـد رأيـنـا عـصـاك صـفـراء مـلـسـا   ء من النبع بين صغرى وكبرى[79]

حيث استعمل (صغرى وكبرى) بلا ألف ولام، وقد عيب أبو نواس على ذلك كما مرّ بنا، ويبدو أنه سار على خطاه في هذا الاستعمال.

مخالفة القواعد النحوية:

أخذ على شعراء هذه الفترة أنهم لحنوا وذلك حينما خرجوا عن بعض القواعد الإعرابية، كأن يجزموا في غير موضع جزم، أو أن يرفعوا ماحقه النصب، أو أن يصرفوا الممنوع من الصرف، إلى غير ذلك.

فقد أخذ على بشار قوله:

كـلا الـمـيـتِ وإيـانـا كـمـا لاقـىٰ ولاقـيـت[80]

فأضاف (كلا) إلى اسم ظاهر وحقها أن تضاف إلى مضمر، ولكن هذا وارد في الضرورة، قال الشاعر:

كلا أخـي وخـلـيـلـي واجدي عـضـداً   فـي الـنـائـبـات وإلـمـام الـمـلـمـات

ويحتمل أن يكون في بيت بشار تحريف، كأنه يكون ـ مثلاً ـ: (كلانا الميت وأبانا)، وعلى ذلك تضاف (كلا) إلى مضمر ويتخلص البيت من اللحن.

وقد غلّطوا بشاراً في قوله:

زُري روحـاً فـلـن تـجـدي كـروحٍ   إذا أزمـت بـكِ الـسـنـةُ الـجـمـاد[81]

---

(77) أدباء العرب في الأعصر العباسية ـ بطرس البستاني ص232 ط6.

(78) الديوان 1/ 405.

(79) الديوان 2/ 190.

(80) الديوان 2/ 30.

(81) الديوان 3/ 54.

فإن لم تكن (زري) محرّفة عن (ردي) فإن هذا لحن؛ لأن الصواب أن يقول: (زوري) بإثبات الواو التي هي عين الكلمة، إذ لا موجب لحذفها، فإنها حذفت في أمر المذكر لالتقاء الساكنين، إذ الأمر مجزوم، وأما في أمر المؤنثة فلا تحذف، لأن ما بعدها متحرّك بحركة مناسبة للياء.

ومما نُسب إليه من لحن قوله:

كأنما أقسمت لا تبتغي بِرّي ولا تحفلْ بإيتائي[82]

فقد جزم الفعل (تحفل) بغير جازم، وهذا إنما يقع شاذاً في الشعر. على أنه من المحتمل أن تكون كلمة (تحفل) محرّفة عن (تحفي) وحينئذٍ لا وجود للحن في البيت.

هذا ويذكر المرزباني عن أحمد بن عبيد الله بن عمار قوله: «بشار أستاذ المحدثين الذي عنه أخذوا، ومن بحره اغترفوا، وأثره اقتفوا، يأتي من الخطأ والإحالة بما يفوت الإحصاء، مع براعته في الشعر والخطب»[83].

وقالوا مثل هذا عن أبي نواس ووصفوه بأنه لحانة، وذكروا مما لحن فيه قوله في مدح الأمين:

استغفر الله بلى... هارونُ يا خير من كان ومن يكونُ

إلا النبي الطاهر الميمون ذلّت بك الدنيا وعز الدين[84]

قال ابن الأثير: «رفع في الاستثناء من الموجب، وهذا من ظواهر النحو وليس من خافيه في شيء»[85].

وكان حقه النصب[86]. وأخذ عليه قوله:

فما ضرّها ألا تكون لجرول ولا المزني كعب ولا لزياد[87]

---

(82) الديوان 1/ 130.

(83) الموشح ص250.

(84) الديوان ص413.

(85) المثل السائر 1/ 52.

(86) الموشح ص272.

(87) الديوان ص 473.

حيث إنه لحن في تخفيف ياء النسب في قوله (المزني) في حشو البيت. وإنما يجوز هذا ونحوه في القوافي[88].

كما غلّطوه في قوله:

كمن الشنآن فيه لنا ككمون النار في حجره[89]

وإنما كان ينبغي أن يقول: في حجرها، قال الكسائي: إنما أراد في حجرها فغلط[90]. وعيب عليه قوله:

وصيف كأسٍ محدّثه ملكٍ تيه مغنٍ وظرف زنديق[91]

قال المرزباني: «فهذا قول مرذول ملحون رديء الرصف بعيده»[92]. إذ إنه سكّن كلمة (محدثه) في غير موضع تسكين. إلا أن ابن قتيبة رأى ورود ذلك في الشعر القديم، واستشهد بقول امرىء القيس:

فاليوم اشربْ غير مستحقب إثماً من الله ولا واغل

وقول الآخر:

إذا اعوججنَ قلتُ صاحبْ قوِّمِ

فرأى على ذلك جواز جزم (محدثه) لتتابع الحركات وكثرتها[93].

وحدّث محمد بن هاشم السدري أن أبا نواس أنشده قوله:

وذي حلف بالراح قلت له اصطبح فليس على أمثال تلك يمين
شمولاً تخطتها المنون فقد أتت سنون لها في دنّها وسنون
تراث أناس عن أناس تخرّموا توارثها بعد البنين بنون[94]

فقال له السدري: أحسنتَ والله وأجدت، وأنت والله أشعر أهل مِصرك،

(88) الموشح ص268.
(89) الديوان ص428.
(90) الموشح ص273 و279.
(91) الديوان ص451.
(92) الموشح ص268.
(93) الشعر والشعراء 2/ 700.
(94) الديوان ص68.

قال: إي والله وأشعر الجن والإنس، فأجابه: نعم، لولا أنك لحنتَ فأجريت نون الجمع وهي منصوبة، وهذا لا يحسن بمثلك من أهل العلم. فقال: إن القوافي تحتمل هذا، ومثله كثير، أما سمعتَ قول سحيم بن وثيل الرياحي:

أخـو خـمـسـيـن مـجـتـمـع أشـدّي وقـد جـاوزت حـدّ الأربـعـيـن[95]

وقد اعتذر له ابن قتيبة في هذا أيضاً. وقال في رفعه نون الجماعة: هذا يجوز في المعتل، وقد أتى مثله، كأنه لما ذهب منه حرف صار كأنه كلمة واحدة وصارت (سنون) كأنها (منون) والمنون: الدهر، وبنون كذلك[96].

ومما أخذ على أبي العتاهية قوله:

لـولا يـزيـدُ بـن مـنـصـور ما عـشـت هـو الـذي ردّ روحـي بـعـدمـا مـتُّ

والله رب مِـنـىً والـراقـصـات بـهـا لأشـكـرنّ يـزيـداً حـيـثـمـا كـنـتُ

ما زلت من ريب دهري خائفاً وجلاً فـقـد كـفـانـي بـعـد الله مـا خـفـتُ

مـا قـلـتُ فـي فـضـلـه شيئاً لأمـدحـه إلاّ وفـضـل يـزيـدٍ فـوق مـا قـلـتُ

قال المرزباني: صرف (يزيد) في موضعين لو لم يصرفه فيهما لاستقام الشعر بزحاف قبيح[97]. وأراد أن يتخلص من هذا الزحاف القبيح فاستعمل هذه الضرورة الشعرية المباحة وصرف (يزيد) لكي لا ينكسر الشعر، ولا أحسب هذا وأمثاله عيباً كبيراً على الشاعر.

ومما ذكره الآمدي من لحن أبي تمام قوله:

ثـانـيـهِ فـي كـبـد الـسـمـاء ولـم يـكـن لاثـنـيـن ثـانٍ إذ هـمـا فـي الـغـار

فذكر أنه لحن في قوله (ثان) وكان حقه النصب لأنه خبر كان، أما اسمها فهو اسم (بابك) المضمر فيها، وعليه يجب أن يقول: (ولم يكن لاثنين ثانياً) فليس إلى غير النصب سبيل وإلاّ بطل المعنى وفسد[98].

---

(95) الموشح ص280.

(96) الشعر والشعراء 2/ 701.

(97) الموشح ص262.

(98) الموازنة 1/ 30.

ومما أورده الآمدي من لحنه قوله:

فكم لي من هواء فيك صافٍ غذيّ جوّه وهوى وبيّ

ذلك أنه شدّد (غذي) وهو مخفف[99]. وكذلك عاب قوله:

تسعين ألفاً وتسعيناً ومثلهما كتائب الخيل تحميها الأراجيل

لأنه نون النون من (تسعين) وهذا لا يسوّغه محدث[99].

وأخذ عليه قوله:

على الأعاديِّ ميكال وجبريل

فأوقع الإعراب على الياء في كلمة (الأعادي) وذلك غير جائز لمتأخر[100].

وقد وقع اللحن في شعر البحتري، من ذلك ما أورده له المرزباني إذ قال: «وقال بعضهم مما وجد في شعر البحتري من اللحن قوله:

يا علياً بل يا أبا الحسن الما لك رق الظريفة الحسناء

وقوله:

يا مادح الفتح ويا آمله لستَ امرأً خابَ ولا مثنٍ كذب

وقوله:

لو أنصف الحُسّاد يوماً تأمّلوا مساعِيْك هل كانت بغيرك أليقا

وقالوا: لو تتبع اللحن في شعره لوجد أكثر من هذا»[101]. ولم يوضّح المرزباني مواضع اللحن في هذه الأبيات لأنه واضح فيها، فقد لحن في البيت الأول في قوله (علياً) لأنه نصب العلم المفرد المنادى وكان حقه الضم. ولحن في البيت الثاني في قوله (مثن) والصواب (مثنياً). أما البيت الثالث فقال فيه (مساعيك) بتسكين الياء وكان حقه الفتح. كما أورد له الآمدي أبياتاً لحن فيها قوله:

---

(99) الموازنة 1/ 32.

(100) الموازنة 1/ 32.

(101) الموشح ص333.

أخـلـيـتَ مـنـه الـبـذّ وهـي قـراره ونـصـبـتـه عـلـمـاً بـسـامُـراءِ[102]

فجرَّ كلمة (سامراء) بالكسرة والصواب بالفتحة. وكذلك قوله:

هـزج الـصـهـيـل كـأن فـي نـغـمـاتـه نبراتِ معبدَ في الثقيل الأول[103]

وقيل في هذا البيت «الذي يوجبه رأي أهل البصرة كسر الدال في معبد، ويجوز الفتح على مذهب أهل الكوفة»[104]. ومعظم لحونه تدخل في باب الضرورة الشعرية أو أنها تستعمل في لغة من لغات العرب.

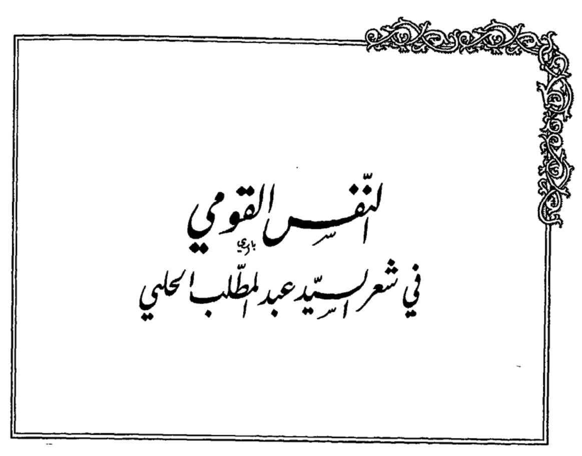
إن ما أوردناه من شواهد من شعر هؤلاء الفحول المشهورين يكفي للتدليل على وجود ظاهرة اللحن في شعر تلك الفترة، وعلى شيوعها في أوساط الناس على مختلف طبقاتهم. فإذا كان الشعراء المجيدون والمشهود لهم بامتلاك ناصية اللغة يلحنون فما بالك بالشعراء المغمورين أو الذين لا يرقون إلى مرتبة هؤلاء الفحول. على أن ظاهرة اللحن قد شاعت وانتشرت في القرون التالية ولم يسلم منها شاعر تقريباً.

---

(102) الديوان 2/ 383 والموازنة 1/ 28.

(103) الديوان 2/ 368.

(104) عبث الوليد ص87.



د. الدّوكالي نصر

التعريف بالشاعر:

ذكره علي الخاقاني في كتاب شعراء الحلة فقال:

(هو أبو مناف السيد عبد المطلب بن داود بن المهدي بن داود بن السيد سليمان الكبير الحلي شاعر فحل وأديب جريء وناشر بليغ)[1].

وفي شأن ولادته قال عنه: (ولد بالحلة بالعراق عام 1282هـ ونشأ بها على أبيه، فعني بتربيته، ولازم ابن عمه السيد حيدر ملازمة الظل، فأدبه وثقفه، وأطلعه على كثير من أسرار الأدب العربي[2].

---

(1) شعراء الحلة ج3 ص196. المطبعة الحيدرية بالنجف 1953م.

(2) نفسه جزءاً وصفحة.

وقد لاحظت خلال أشعاره أنه لم ينس اليد التي قدمها ابن عمه له في حياته، فكان مثلاً بفقده، مما جعله يرثيه بثلاث قصائد حارة أعرب فيها عن لوعته وألمه بفقده.

وبعد وفاة ابن عمه ذكر لنا صاحب شعراء الحلة ما ملخصه:

أنه اتجه إلى الانشغال بالزراعة، والتزم الأرض الأميرية، فاتسعت إدارته المادية، وحصل على أرباح طائلة، ولكن الظروف القاسية عدت عليه فأذهبت ثروته بسبب المحل الذي انتاب تلك الأراضي، وانعدام المياه التي كانت تحيي كل أراضيه.

ومع ذلك فقد بقي معتزاً بكرامته ورجولته.

ولمكانته من النفوس، وتقديس الزعماء والرؤوساء لشخصه، جعلهم يتقربون لذاته، ويستميلونه بشتى الوسائل لربح أدبه، والفوز ببنات أفكاره التي غلت على أمثالهم، وقد سانده بعض أصدقائه يوم أن قست عليه الحكومة التركية باستيفاء بعض ديونه التي تراكمت عليه من جراء محنته الزراعية، مما سجله التاريخ بأحرف من نور في سجل الوفاء والصداقة لأولئك الأصدقاء الذين كانوا معه زمن الشدة وإبان المحنة (1).

ومن الذين ترجموا له الشيخ علي كاشف الغطاء صاحب كتاب الحصون المنيعة فقال:

(هو السيد عبد المطلب بن المهدي بن سليمان بن داود بن الحسيني، شاعر معاصر، ضخم الألفاظ جزلها حر المعاني أديب فحلها شاعر شريف النسب، علي الحسب، رقيق النظم، طيب النفس، ظريف المعاشرة، لطيف المحاورة، وهو الذي جمع ديوان ابن عمه السيد حيدر ونشره)[3].

ظاهرة الحفظ عنده

تميز الشاعر بظاهرة الحفظ.

قال عنه علي الخاقاني: (إنه حفظ شعره كله عن ظهر قلب، حيث كان

(3) الحصون المنيعة ج3 وص 324ط الحيدرية الحنفية سنة 1956م.

يستحضره عند اللزوم، ومن الصعب أن يتأتى لغيره ذلك وكان يحفظ من شعر ابن عمه المشار إليه كما كان يحفظ من شعر مهيار الديلمي أكثره، وأكثر نتاج شعره الحماسة)[4].

وكان ذلك سبباً في رصانة أسلوبه وإحكام ديباجته، وشعره يدل على ذلك بوضوح. ومن الصفات التي كان يتميز بها:

أنه كان كثير الاستخارة، إلى درجة أنه إذا أشكل عليه بيت شعر استعان بها في أمثال ذلك، وفي كثير مما يعمل، وكان يسرف على نفسه في شرب الدخان، واحتساء أكواب القهوة، إلى درجة أنهما كانا جزءاً قوياً في حياته لا يستطيع فراقهما، مما أكسبه حدة ظهرت في شعره وسلوكه، ولعل هجاءه المقفع جعله يألف الشعراء ولا يألفونه، ويتحاشاه علماء الدين ورؤساء العشائر، ومع ذلك فقد كان يوصف بالظرافة ورقة الروح، وقد استدل علي الخاقاني على ظرافته بهذه القصة، ومجملها:

أن رجلاً من أهالي الكاظمية جاءه وطلب إليه أن ينظم له قصيدة في مدح رجل يدعى: الشيخ محمد تقي الدين أسد الله الكاظمي، وكان شاعرنا يبغضه بغضاً شديداً، ويأنف من مدحه، وقد أجابه عن ذلك شريطة أن يكون كل بيت ينظمه يقبض مقابله (مجيدياً) (1).

وطلب منه أن تكون القصيدة سبعين بيتاً، فقبض منه سبعين مجيدياً، وكان هذا القدر يشكل ثروة في ذلك العهد، ووعده أن يبعثها له عصراً، ولم يجد الشاعر بداً غير أن يخرج من الكاظمية إلى الحلة، وبعث بظرف إلى الرجل فيه ورقة، فلما وصل إليه تخيل أن فيه القصيدة، وما إنْ فتحه حتى فوجىء بورقة بيضاء لا كتابة فيها وعندها خجل الرجل وندم على ما فعل، وسار الشاعر رابحاً كرامة ومالاً (2).

هكذا قال صاحب كتاب شعراء الحلة.

وعلى الرغم أن علي الخاقاني قد وصف الشاعر في هذه القصة بالظرافة

---

(4) شعراء الحلة ج3 ص197.

وخفة الروح وأنه ربح كرامة ومالاً فإني أعلق على هذا التصرف بقولي إنه كان ينم عن حماقة وعدم وفاء بالوعد ولعل الزمرة التي كانت تزين له أفعاله، وتهواه وتهوى حديثه ونبوغه، هي التي أثرت في بعض أفعاله، وبعض تصرفاته، حتى ارتكب مثل هذه الحماقة، من نصب واحتيال وإخلال بالوعد.

وقد كان لهذه الزمرة خطرها كما يقول كتاب شعراء الحلة يقول: فهي تعادي كل من لا يتفق ورغباتها، وتتطاول على أقوى الشخصيات الاجتماعية الثرية إذا قصروا عن واجب يرونه أو هدف يحاولونه، أو خاطرة يرغبون فيها[5].

تقلبه في السياسة

قال صاحب المصدر المتقدم: «كان السيد عبد المطلب حر الضمير قوياً جريء الفكرة، انحاز إلى جبهة الديمقراطيين، فانضم إلى حزب أبي الأحرار الشيخ: ملا كاظم الخرساني المتوفى سنة 1329هـ والمتتبع لشعر عبد المطلب يرى أنه صرخ في وجه الاستبداد صرخة دوت في آذان الشرق والغرب، فهجا خصومه، وألب عليهم وآلمهم ألماً أورث فيهم حسرة وكبتاً زمناً طويلاً، وجعلهم يضجرون من لسانه وجرأته.

وكان السيد طالب النقيب خير رجل في البصرة يلعب الدور المهم في السياسة والدعاية للعرب والعروبة ضد الأتراك فذكر صاحب كتاب البابليات أن شاعرنا اتصل بهذا السياسي في البصرة، فوجد في الشاعر خير رجل يقوم بأداء رسالته ضد الأتراك في جنوب العراق، فبعثه سفيراً من عنده إلى مختلف البلاد العراقية في الجنوب واتصل بزعمائها، ومن بينهم الزعيم العراقي: ربما حيدر آل فرعون، الذي نضجت عنده هذه الفكرة، وبشر بهذه الحركة الانفصالية ضد الأتراك بما لديه من حول وقوة مستخدماً ثروته وعشيرته.

ولكن الشاعر استطاع أن يلعب على الحبلين ـ كما يقولون ـ واستعان بجبلته الخاصة في أن لا يبتعد عن أعداء الحركة الانفصالية ضد الأتراك، وكان

---

(5) نفسه جزءاً وصفحة.

يتزعمهم رجال الدين، والأعلام الذين كان لهم الأثر البارز في مجتمعهم، كما كان لهم الاتصال التام بدولة الأتراك.

وذكر صاحب البابليات أن السيد عبد المطلب استطاع أن يفهم الجانبين أنه منهما ولهما دون أن يحس به أحد فربح ربحاً موفقاً مادياً أدى به إلى الانتعاش والرفاه، وتمكن من ذيوع صيته بهذه المناسبة، فاحترمه الخصوم والأصدقاء، وخطب وده الفريقان[6].

والسيد طالب النقيب - المشار إليه سابقاً - ليس سهلاً فقد ذكر في كتاب (العراق دراسة في تطوره السياسي) تأليف: فليب وبلاره، وتعريب الأستاذ جعفر الخياط (أن نشاط النقيب وتطور حركته كافٍ لأن يفهمنا مدى ما كان يتمتع به من نفوذ واسع وشخصية مرموقة، الأمر الذي أطمحه أخيراً في اعتلاء العرش العراقي ومنافسة الملك فيصل حينما دعي لاعتلاء العرش العراقي قبل الثورة[7].

ويبدو أن السيد النقيب الذي استعان بشاعرنا في كثير من المواقف السياسية، وجد أن الحركات الانفصالية التي أخذت تظهر في الأجزاء غيرا لتركية من إمبراطورية آل عثمان، كالبوسنة والهرسك وبلغاريا وكريت ومقدونية خير دافع وحافز للمطالبة بفكرة الانفصال، وتشجيع حركة (القومية العربية) فوجد شاعرنا في هذا الجو ضالته، فأخذ ينشد الأشعار في الانتصار للعرب وللقومية العربية، وانتشرت هذه الفكرة في كثير من الأمكنة ذات الخطورة في تنمية هذا الشعور وتحقيق تلك الأمنية، وساعد على ذلك الاجتماع الذي تم للبرلمان في إستنبول الذي كان العرب يحتفظون فيه بكثير من المقاعد.

وبانتباه (لجنة الاتحاد والترقي) ومواصلتها لإبعاد هذه الروح وأمانتها، ومساعدة الإنجليز على ذلك، أخفق السيد النقيب إخفاقاً ذريعاً، وأخفق معه شاعرنا في كثير من أهدافه القومية، ورجع بذلك للانضمام إلى جانب الأتراك والوقوف في صفوفهم عندمانشبت الحرب الكونية الأولى، وساندهم بشعره مساندة تزعج العرب أحياناً.

---

(6) بتصرف عن كتاب البابليات للخاقاني ج3 ص200 ط الحيدرية سنة 1953م.

(7) العراق دراسة في تطوره السياسي ص17 تعريب جعفر الخياط.

ولعله بذلك تجنب مصادمة الأتراك، فلزم التقية، وارتكب أخف الضررين بالنسبة له، إلا أن الأتراك استطاعوا أن يستغلوه أبشع استغلال، واستغلوا أدبه وثقافته، ومع ذلك فقد كان لا يفتأ عن ذكر قومه، وإليك فاسمعه يقول في قصيدة يمدح بها الترك ويخاطب العرب طالباً منهم الترفق بإخوانهم المسلمين الأتراك.

رفقاً بإخوانكم يا عرب إنهم	لم يغصبوا قبلها حقاً لكم وجبا
طلبتم منهم الإصلاح فارتقبوا	فإنهم قط لم يلغوا لكم طلبا
لسوف إن ألقت الهيجا مآزرها	عفوا ينيلونكم ما كان مرتقبا
من كان يزعم أن الترك قد رفضت	في دورها لغة القرآن قد كذبا

ويبالغ في دعوته بني قومه لحب الأتراك قائلاً:

قد صح إسلامهم شرعاً فكل فتى	يرى البراءة منهم ضل وانقلبا
يا شرق هل أنت بعد اليوم منتبه	من رقدة كدت أن تلقى بها العطبا

ولعل ما كان يقوله السيد عبد المطلب في الثناء على الأتراك ما هو إلا لجوء من عداء الإنجليز الذي كان يلاقي منه الأمرين هو وصاحبه السيد النقيب السالف الذكر، وعلى الرغم من عدم الثبات والتقلب النفسي الذي يلاحظ عليه في أطوار حياته، فإنه رجل كافح الإنجليز كفاحاً مريراً، وهجاهم في كثير من القصائد مؤيداً فيها التوحيد والإسلام، وانتصر لعروبته بقصائد كان لها أثرها في ذلك الزمن، وبخاصة إزاء موقف الطليان مع العرب في طرابلس الغرب، وانضم إلى فرقة الأحرار الذين اعتبروا ذلك الوقت هم قادة الفكر الصحيح، فمن مجموع سيرته تحكم عليه أنه كان صحيح السيرة في رأيه وعقيدته وشعوره، أما إسرافه في الانضمام إلى الأتراك، فقد التمسنا له العذر في ذلك، وقد أشرنا إليه سلفاً، وفوق ذلك فمطلبه الأول هو معاضدة التوحيد على عقيدة التثليث وعبادة الطليان.

(ولما دحر الأتراك سقط في يد شاعرنا، واندحر على إثر اندحار الأتراك فرجع وقبع في بيته في الحلة، ثم انتقل بعدها إلى بيته الآخر الذي بناه في قرية

(بيرمانه) من لواء الحلة، وبقي به إلى أن توفي في 13 من شهر ربيع الأول سنة 1339هـ، ورثاه فريق من الشعراء منهم الشيخ قاسم الملا[8].

شعره وشاعريته:

لقد طرق السيد عبد المطلب معظم أغراض الشعر من مدح ورثاء وفخر وحماسة وغزل ونسيب، وحلق في أجواء السياسة فأجاد فيها، وقد تحدث عنه شيوخ الأدب وأثنوا عليه بما هو أهل له، قال عنه صاحب شعراء الحلة:

لقد وقفت على ديوانه الذي لم يقف عليه أحد إلى الآن فوجدته ضخماً عامراً.. ولو نشر لأضاف إلى الأدب أثراً له قيمته، تقرأ فيه تطور الأحوال السياسية والاجتماعية في العراق وإيران وتركيا ومختلف أرجاء العالم العربي.. ويعطيك الصورة الواضحة لمقاييس الأندية العلمية والأدبية وما يجري فيها من سجلات. ونوادر، ويصور تلك الانطباعات بأحلى أسلوب وصفي محكم[9].

والذي يقرأ شعر عبد المطلب في الرثاء يلاحظ عليه أنه يمزج الرأي بالرثاء، ويدعو للمبدأ وقت التأبين، ويصف فيه الوقائع التاريخية بأحسن الأقوال.

ومن مجموع شعره تجد الروح الثائرة، والطموح الذاتي بارزاً فيه، كما تجد المتانة والرصانة مما يذكرانه بأدب الشريف الرضى ومهيار الديلمي اللذين تأثر الشاعر بهما كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

وإليك بعضاً من أشعاره التي يؤنب فيها العرب على تخاذلهم وقعودهم عن حرب الإنجليز في ثغر العراق، ويحثهم على التماسك ضد العدو الغاشم مذكراً لهم بأمجادهم السالفة.

يقول:

بني العرب العرباء من نومكم هبوا ونهضا إلى الجلّىٰ فقد عظم الخطب

---

(8) البابليات ج3 ص202.

(9) شعراء الحلة ج3 ص203.

نكصتم وحرب الإنجليز لحربكم ... تقدم لا يثنيه طعن ولا ضرب
وأرسى على الثغر العراقي بغثة ... بعادية أضحى يضيق بها الرحب
فما حمدت منكم لدى العرب كرة ... تعود بجيش الكفر وصولكم نهب

ففي الأبيات السالفة يستحث العرب أن ينهضوا من نومهم فقد عظم الخطب بنومهم وتخاذلهم الذي لا يثنيه عن حربهم طعن ولا ضرب.

وها هو أيها العرب ترونه أرسى سفنه على ثغر العراق، حتى أصبحت هذه السفن يضيق بها الرحب، كل ذلك والأسلاف في انتظاركم غير حامدين لكم كرة تعود بجيش الكفر وهو لكم نهب سليب.

فمن مبلغ العرب الكرام رسالة ... وإن كان لا يجدي المراسيل والكتب
أبثهم من مؤلم العتب نفثة ... بها ضاق رحب الصدر واعتلج الكرب
سأفديكم عرباً أقاموا بخطة ... من الضيم لا يرضى بها الرجل الندب
يسومهم الغدارُ خطة نازل ... على حكمها قسراً لها زلت العرب
يجرعهم من جرع الضيم أجنا ... من الذل تأبى ورده السادة النجب
وما كنت أدري قبل أن تخضعوا له ... بأن أسود الغاب يملكها كلب
أَلِفتهم قبيح الفر دأبا وعادة ... ومن قبلها ضرب الرقاب لكم دأب
أنوماً على جمر الهوان وقبل ذا ... على الضيم كنتم لا يقر لكم جنب

وفي ما مضى من الأبيات يبحث الشاعر عمن يبلغ عنه عموم العرب رسالة تبين انهزام القوم وتقصيرهم[10] مع علمه أن الرسائل والمكاتيب لا تجدي فتيلاً، ويترك الرسائل جانباً ليتحول إلى الندب والصراخ على مجد كل عربي كان لا يرضى أن يدنسه ظالم أو غاشم، ويستغرب الشاعر متسائلاً: هل يصحّ من أبناء الأسود أن تملكها الكلاب وزمرة الأوغاد؟ فعار على العربي أن يألف الفر والهرب مفارقاً بذلك عادة الأجداد الذين كان دأبهم ضرب الرقاب والأعناق، وكيف يقيم العربي على جمر الهوان، وكان لا ينام على ضيم ولا يستقر له جنب على ذل.

---

(10) البابليات ج3 ص204.

وقال مستنهضاً أبناء العرب وكأنه يعيش معهم اليوم(11):

بني العرب البيض الكرام الأطايب نهوضاً لحرب الكفر من كل جانب
وزحفاً إلى طرد العدو في كتائب يضيق بها وسع الفلا واليابس
بها كل مرهوب العزائم إن سطا رأيت بها ليثا حديد المخالب
ألستم بني القوم الذين سيوفهم لها أثر باق بوجه النوائب
وهم قد أزالوا عرش كسرى وزلزلوا لقيصر عرشاً مشمخر الجوانب
وهم قد أبادوا الغرب قتلا وأثبتوا وسوماً لهم في كل عتق وغارب
محاسن مجد شوهتها فعالكم وكانت جمالاً في وجوه الأعارب
وعز قديم شنتموه بحادث له يا وعاء العز بهجة كاذب
جبنتم فصرتم للأجانب مطمعا تمد إلى أوطانكم كف غاصب

ففي المقطع الأول من الأبيات تراه يحاول استنهاض الهمم العربية يحفزها لقتال الكفر، ومنازلة عقيدة التثليث، ويطلب حشد الكتائب الهائلة التي يضيق بها واسع الفلاة، واصفاً قادة الإسلام الأوائل بأنهم ليوث شرى إذا سطوا فتكوا بالعدو ونالوا منه كل هزيمة وضيم وما هذه الأوصاف المتدفقة في شعره إلا إيقاظ لحمية شباب العروبة والإسلام.

ثم يستمر الشاعر بالأسلوب نفسه في المقطع الثاني مبيناً تاريخ أمجاد العرب، وإسقاطهم أعظم إمبراطوريتين إحداهما في الشرق والأخرى في الغرب، وفوق ذلك فقد حطموا الغرب الصليبي في العصر الوسيط.

والشاعر لم يقل ذلك إلا ليتوصل إلى المخازي التي حلت بجيل اليوم، بسبب تفريطه في القضية والأمة، وتشويهه محاسن الأمجاد، ونزييفه العز القديم، حتى صار للأجانب مطمعاً وللعدو هدفاً ومغصباً.

وهذه قصيدة أخرى يعتز فيها الشاعر بعروبته.

وهي لا تحتاج إلى تعليق.

يقول:

(11) البابليات ج3 ص205.

العرب عرب وإن طاحوا وإن سقطوا   وما سواهم وإن جلوا هم النبط
تراهم إن عدت للحرب عادية   شم الأنوف بنقع الحرب تستعط[12]
لا يرحل العز إلا حيثما رحلوا   وليس يهبط إلا أينما هبطوا
لا ينزل الضيم داراً من ديارهم   ولا يدينون للأمر الذي سخطوا
وخطة القتل أعلى عندهم شرفاً   إذا أديرت على خسف لها الخطط
ولا أقاموا على خسف وإن نزلت   فيهم نوازل يضعفن القوى نشطوا
من كل مدرع بالصبر متشح   بالعزم لفته من نقع الوغا ريط[13]
هم المصاقيع إن في محشد خطبوا   والأسد أسد الشرى في الحرب إن نخطوا[14]
سائل به أمم العرب التي ارتفعت   في كل وجه من حدهم شرط
وكل أشعث يوم الروع وفرته   ليست بغير سيوف الهند تمتشط
لا يطعم العين غمضاً عند رقدته   كأنما جفنه بالنجم مرتبط
ولا ينام على لين المهاد إذا   بات الجنان عليه وهو ممتعط[15]
إذا الورى ارتبطوا حلوا روابطهم   ولا تحل الورى الأمر الذي ربطوا
إن كان يفكر في العليا توسطنا   فالله يشهد أنا أمة وسط
لا يحبط الناس في حرب دماً لهم   وإن أراقوا دماً في معشر حبطوا

وللشاعر السيد عبد المطلب قصيدة طويلة جداً في استنهاض همم المجاهدين الطرابلسيين سنة 1911م يستحثهم فيها على قتال الغزاة الطليان حيث يفتتح قصيدته بالتشنيع على الغرب الذي ما كان إلا داعية للحرب والدمار، واصفاً له بالخداع والنفاق، يظهر ما لا يبطن، ويدعي حب السلام، وهو في الحقيقة شوكة حرب، فكم سفك من دماء شريفة، وهتك من أعراض مصونة، وأراد من العرب أن يبقوا أذلاء، وطلب لنفسه العزة والمنعة، فساء حكمه وساءت تدابيره.

(12) من استعط الدواء إذا أدخله في أنفه.
(13) ريط: جمع ريطة، وهي ملاءة ناعمة شفافة.
(14) نحطو بالحاء المهملة: من نحط الأسد إذا زفر بأنفه.
(15) بتصرف عن شعراء الحلة ج3 ص198.

أيها الغرب منك ماذا لقينا | كل يوم تثير حربا طحونا (2)
تظهر السلم للأنام وتخفي | تحت طي الضلوع داء دفينا
كم دماء معصومة قد سفكتم | وهتكتم هناك عرضاً مصوناً
تأمرونا بأن نذل ويبقى | لكم العز ساء ما تأمرونا
ونكثتم بيعة السلم غدراً | إنما النكث عادة الغادرينا

ويتعرض الشاعر لجهل الأعداء بإباء العرب للضيم، ذاكراً لهم أن العرب أشداء عند اللقاء، لا تلين لهم عريكة، ولا يكسر لهم جناح، وهم بذلك يقتفون آثار آبائهم فهم الذين دربوهم على ضرب الرقاب وطعن الكلى والخواصر.

يقول مسترسلاً في القصيدة نفسها:

أجهلتم بأننا مذ خلقنا | عرب ليس ينزل الضيم فينا
ولنا نبعة من العز يأبى | عودها أن يلين للغامزينا
قد قفونا آباءنا بالمعالي | وإليها أبناؤنا تقتفينا
علمونا ضرب الرقاب عراكا | وعلى الطعن في الكلى دربونا
نحن قوم إذا الوغى ضرستنا | لم نبدل بشدة البأس لينا
كلما استصعب الملم ترانا | دون أن لا يلين مستصعبينا
وإذا ما رحى الحرب استدارت | نحن كنا أبطالها الثابتينا
ما شربنا على الوغى مذ وردنا | وسوى الصفو لم نكن شاربينا
لا نرى الوتر للعدا إن وترنا | وعلى الوتر لا نغض الجفونا
ما أقمنا على الهوان بدار | وإلى العز لم نزل ظاعنينا
أنجبتنا العلى فطبنا ظهورا | في المعالي كما زكينا بطونا
ولدتنا الوغى ليوثا | فكانت أماً وكنا البنينا
كفلتنا بحجرها فنشأنا | بالظبا في حياتها كافلينا
وإذا ما نسبتنا يوم روع | لوغى فهي أمنا وأبونا
شمل الجود شعبنا فأتلفنا | لدفاع العدو متَّحدينا
واتشحنا بالعز قبل المواضي | وانصلتنا بالصبر مدرعينا

ويخاطب إيطالياً مستصغراً جهلها بشجاعة عرب طرابلس.

فيقول:

قل لإيطاليا التي جهلتنا ... بثبات الأقدام هل عرفونا
أرأيتم ضرب المباشر إنا ... بشبا العزم دونه واثقونا
كم لنا بالواحات عندهم ثأر ... عليها الظباء ما قد بكينا
تركوها مجازراً قد بكتها ... أعين الكائنات دمعاً هتوناً
كم نساء صبراً بها قتلوها ... وأبادوا طفلاً لها وجنينا
أترى قتلهم بها كان يجدي ... لو لوجدانها قتلنا المئينا
كيف ترجو كلاب روما منا ... أن ترانا لحكمها خاضعينا
دون أن نفلق الجماجم والهام ... بضرب يأتي على الدارعينا
نبحونا مهرولين فلما ... أن زأرنا عاد النباح أنينا
حيث لم تجدها المناطيل نفعا ... كلّما حلقوا بها معتدينا
سل طرابلس التي نزلوها ... كيف ذاقوا بها العذاب المهينا
يوم صلنا عليهم صولة الأسد ... فولوا من فورهم مدبرينا
كلما بالفرار جدوا ترانا ... بالظبا في رؤوسهم لاعبينا
فوق خيل يحملن من ليوث ... لهم صيروا المواضي عرينا
من إذا طاف طائف الضيم فيهم ... جعلوا أظهر الجياد حصونا

وهكذا إذا نظرت إلى مجموع شعره وجدت فيه روحاً ثائرة لاتقبل الخسف، ولا تنام على الضيم، فطموحه ذاتي بارز، فيه نزعه كبيرة لحب آل البيت، والتفجع على سيد الشهداء الحسين بن علي رضي الله عنهما.

أما الجانب القومي فإنك ترى فيه عمقاً وقوة وحماساً للعرب والمسلمين في كل أنحاء الوطن العربي، ولا يخص بذلك وطنه العراق، وفي القصيدة السابقة وغيرها ما يؤيد الذي ذهبنا إليه، ولولا حبه للعرب والمسلمين لما كان للاستعمار الإنجليزي بعد وصايته على العراق أن يحاصر هذا المجاهد في بيته، ويعفيه من مناصبه كلّها ويلزمه بيته إلى أن ودع الحياة سنة 1339م.

فرحمه الله رحمة واسعة وجزاه عن العروبة والإسلام خير الجزاء.

مصادر البحث

1 ـ **أعيان الشيعة**: للسيد محسن العاملي ط الحيدرية 1963م.

2 ـ **بغية الوعاه**: للسيوطي ط. عيسى البابلي الحلبي 1965م.

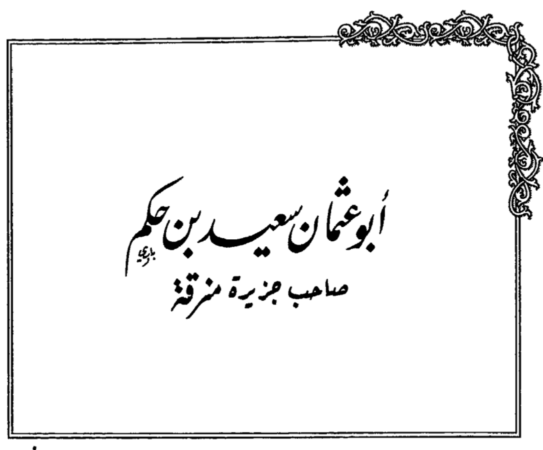
3 ـ **الحصون المنيعة**: الشيخ علي كاشف الغطاء ط. الحيدرية النجفية 1958م.

4 ـ **سير أعلام النبلاء**: شمس الدين الذهبي ط. مصطفى البابلي الحلبي 1963م.

5 ـ **شعراء الحلة**: علي الخاقاني ط. الحيدرية 1952م.

6 ـ **العراق دراسة في تطوره السياسي**: ترجمة جعفر الخياط ط. النعمان النجفي الأشرف 1968م.

7 ـ **القاموس المحيط**: الفيروزآبادي ط. مصطفى البابلي الحلبي 1953م.



د. محمد دغيم
كلية الآداب ـ جامعة قاريونس

هو أبو عثمان سعيد بن حكم بن عمر بن أحمد بن حكم بن عبد العزيز بن حكم القرشي. هكذا ذكره ابن عبد الملك المراكشي في كتابه «الذيل والتكملة»، ونقل ذلك عنه السيوطي في بغية الوعاة[1]. غير أن الغبريني، في كتابه «عنوان الدراية» يذكر خلافاً في ترتيب بعض أسماء أجداد ابن حكم بعد الجد الأول، إذ يذكره ضمن من دخل بجاية من العلماء، على أنه «أبو عثمان

(1) ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، (بقية القسم الرابع): 28ـ 29.
السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، 1: 583. يتفق ابن رشيد مع هذا الترتيب غير أنه يذكر عبد الغني بدلاً من عبد العزيز.
ابن رشيد، ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة، 2: 329.

سعيد بن حكم بن عمر بن حكم بن عبد الغني القرشي»[2]. ويوافق ابن سعيد في كتابه «اختصار القدح المعلى» وكذلك ابن الأبار في «الحلة السيراء»[3] ترتيب الغبريني لأسماء آباء ابن حكم، غير أنهما يغفلان ذكر اسم جده الأعلى عبد الغني كما يذكره الغبريني، أو عبد العزيز كما يورده ابن عبد الملك المراكشي، وعنه يأخذ السيوطي. ورغم أن ابن سعيد يعد أقرب المؤرخين من أبي عثمان سعيد بن حكم، لصداقتهما القديمة، وتلقيهما العلم في حلقات الدرس في إشبيلية في زمن واحد، واستمرار صلتهما وتراسلهما بعد أن فرق الزمن والأحداث بينهما، فعاش ابن سعيد في المشرق فترة، ثم استقر في تونس، وتنقل ابن حكم بين مدن شمالي إفريقية، ثم استقر في جزيرة منرقة، إلا أن صلتهما لم تفتر، ومراسلاتهما لم تنقطع، ورغم ذلك فلعل ابن سعيد لم يكمل إتمام سلسلة نسب ابن حكم وهو ترجم له لبعد الشقة بينهما عند تأليفه كتابه القدح المعلى، أو اكتفى بذكره أجداده الأقربين، أو لعل من اختصر كتاب القدح المعلى ـ الذي وصلنا مختصراً ـ قد حذف بعضاً من سلسلة هذا النسب.

كان مولد أبي عثمان سعيد بن حكم ليلة السبت سادس جمادى الآخرة سنة إحدى وستمائة للهجرة[4] في طبيرة (أو طلبيرة)[5] في غرب الأندلس. وكانت وفاته يوم السبت السابع والعشرين من رمضان عام ثمانين وستمائة.

---

(2) الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية: 303.

(3) ابن سعيد، اختصار القدح المعلى في التاريخ المحلى: 28.
ابن الأبار، الحلة السيراء، 2:318.

(4) ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة، 4:33 الغبريني، عنوان الدراية، 306 السيوطي، بغية الوعاة، 1:583.

(5) يذكره ابن سعيد على أنه الطبيري (اختصار القدح المعلى: 28) وكذلك يذكره ابن عبد الملك المراكشي (الذيل والتكملة 4:29) والمقري التلمساني يذكره أيضاً على أنه من مدينة طبيرة من غرب الأندلس (نفح الطيب 4:472). أما الحميري في كتابه الروض المعطار (387 و395) لم يتأكد من وجود مدينة طبيرة، وذكر مدينة طلبيرة (395) بالتفصيل. وقد أشار الدكتور حسين مؤنس في هامش صفحة 318 من الحلة السيراء، الجزء الثاني، لابن الأبار إلى وجود مدينتين باسم طبيرة، إحداهما تسمى taviero قرب حدود إسبانيا مع البرتغال، والثانية وتكتب tavira في البرتغال أيضاً وهي مركز إداري في مديرية الغرب algarve وهي على ساحل البحر.

ولا نعرف عن نشأة ابن حكم الكثير. غير أنه على ما يبدو من أسرة مرموقة المكانة، ينتمي آباؤه إلى قريش، كما ينتمي أخواله بنو عيسى إلى الخزرج. وقد أتاحت له ظروف أسرته أن يتلقى العلم على خيرة علماء عصره، منهم أبو الحسن الدباج (ت646هـ) وأبو علي الشلوبين (ت645هـ) وابن عصفور (ت669هـ) وأبو القاسم بن يزيد بن بقي (ت625هـ) وأبو الحسن محمد بن محمد بن زرقون والقاضي أبو بكر محمد بن إسماعيل بن خلفون (ت636هـ) والفقيه أبو بكر السقطي (ت636هـ) وأبو الحسن أحمد بن محمد بن السراج الإشبيلي (ت657هـ) والفقيه أبو الحسن علي بن أبي نصر البجائي (652هـ)[6]. وقد ذكر ابن عبد الملك المراكشي علماء آخرين لقيهم في شمالي إفريقية، كما أجازه علماء من المشرق، منهم أبو الحسن علي بن أحمد القسطلاني[7].

وواضح أن بعض هؤلاء العلماء الذين تلقى عنهم كانوا بإشبيلية، مثل أبي الشلوبين الذي جلس لتعليم العربية خمسين عاماً أو يزيد، وكان حجة عصره في النحو. وقد ذكر ابن سعيد أن أبا عثمان بن حكم أرسل مقطوعة شعرية إلى أبويه يعبر عن أشواقه إليهما وهو في المرية «أيام شبابه وارتحاله لنيل المجد وطلابه»[8]. ثم يورد تسعة أبيات نظمها ابن حكم معبراً عن هذه الأشواق والحنين اللذين تختلج بهما نفسه، وتجيش بهما عواطفه. ولا ندري هل كان ارتحال ابن حكم إلى المرية طلباً للعلم، وهو في ريعان شبابه، أو أنه كان يحتل منصباً أو يطمح إلى منصب يناله، كما يذكر ابن سعيد أبوي ابن حكم بالاحترام والإجلال عندما يدعو لهما بعد هذا التقديم بقوله: «قدس الله ضريحهما». وإن كنا لا نعرف عنهما أو عن مكانتهما العلمية أو السياسية شيئاً. أما أخواله فهم بنو

---

(6) ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة، 4:29 الغبريني، عنوان الدراية، 303 السيوطي، بغية الوعاة، 1:583.

(7) ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة، 4:29 ويذكر أسماء كثير من العلماء الذين أخذ عنهم أو أجازوه. أما الغبريني فيذكر بعضهم ثم يقول «وغيرهم ممن يكثر تعدادهم» يذكر ابن رشيد أن أبا محمد الخلاسي وهو من أهل بلنسية وولد بها سنة 610هـ ثم ارتحل إلى تونس وأقام بها، قد أجاز ابن حكم إجازة عامة، ابن رشيد، ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة 2:329.

(8) ابن سعيد، اختصار القدح المعلى، 38.

عيسى. وقد تولى أحدهم رياسة شاطبة. وقد رثاه الشعراء عند مقتله على يدي الباجي. وممن رثاه أبو القاسم أحمد بن يامن (أو يامين) وحزن عليه ابن حكم حزناً شديداً نغص عليه حياته وكدر صفاء عيشه السابغ كما يقول ابن سعيد[9].

خرج أبو عثمان سعيد بن حكم من الأندلس، وجال في المغرب في زمن مبكر. إذ يذكر ابن عبدالملك المراكشي أنه لقي بإفريقية سنة أربع وعشرين وستمائة أبا الحسن علي بن محمد بن إسماعيل... الميافاريقي، وأخذ عنه بعض منشداته[10]. ويروي ابن الأبار أن ابن حكم «كان بإفريقية لما خاف من والي إشبيلية»[11]. وإن لم يذكر اسم هذا الوالي، أو سبب هذا الخوف الذي دفع بابن حكم إلى أن يرحل إلى إفريقية وهو في ريعان شبابه. كما دخل بجاية وبقي بها مدة كما يذكر الغبريني، ثم انتقل إلى تونس حيث أميرها أبو زكريا الحفصي[12]. ويذكر ابن عبد الملك المراكشي أنه كتب عن بعض أمراء إفريقية ثم دخل إلى جزيرة ميورقة في أيام أبي يحيى بن أبي عمران التينمالي، ومنها استعمل على مجبى منرقة وأمر الإجناد بها. فدخل إليها في شهر رمضان سنة أربع وعشرين وستمائة[13]، واستقل بها عندمااستولى خايمي الأول ملك قطلونية

(9) ابن سعيد، اختصار القدح المعلى، 59، 68 وابن عيسى هذا هو أبو الحسين يحيى بن أبي جعفر أحمد بن عيسى الحزرجي، وينتسب إلى الصحابي الشهير سعد بن عبادة رضي الله عنه، وقد ترجم له ابن الأبار في الحلة السيراء (2: 302ـ 308) ترجمة وافية، وذكر أنه ولد بدانية دار آبائه وبها نشأ ثم استوطن بشاطبة وبزغ نجمه فيها وساد وولي أمرها من قبل المتوكل محمد بن يوسف بن هود، ومدحه ابن الأبار (الديوان: 249ـ 251 و 323ـ 325) وقد كتب ابن يامن مدة عن رئيس شاطبة أبي الحسين بن عيسى، كما كان لأبي الحسين الذي توفي سنة 634هـ ابن هو القائد أبو بكر بشاطبه، وقد خرج من شاطبة بعد أن سقطت في أيدي الروم وأوى إلى حصن، وكان ذلك في سنة 645هـ، وقد رثاه ابن حكم ونسب إليه ابن المرابط في زواهر الفكر وجواهر الفقر (ورقة 49) الأبيات الثلاثة التي أوردها ابن سعيد في اختصار القدح المعلى (59) على أنها لابن يامن في رثاء ابن عيسى. كما كان هناك قواد آخرون من أسرة بني عيسى ذكر منهم ابن المرابط (زواهر الفكر وجواهر الفقر ورقة 99) إلى جوار أبي بكر هذا أبا عمرو وأبا عمر.

(10) ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، 4: 29.

(11) ابن الأبار، الحلة السيراء، 2: 318.

(12) الغبريني، عنوان الدراية، 303.

(13) ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة، 4: 30.

وأرغون على جزيرة ميورقة سنة سبع وعشرين وستمائة للهجرة[14]. وعقد مع خايمي الأول صلحاً ليدرأ خطره عن منرقة مقابل إتاوة سنوية يدفعها له. ولكن يبدو أن الأمور لم تستتب له إلا بعد أن تغلب على قاضي منرقة أبي عبد الله محمد بن هشام، وانفرد ابن حكم بضبط أمور جزيرة منرقة اعتباراً من ثاني عيد الفطر سنة إحدى وثلاثين وستمائة. وأخرج ابن هشام وابنه ثم استرجعهما[15]. وقد وصف ابن عبد الملك المراكشي ما حدث بأنه فتنة طرأت وانتهت باستيلاء ابن حكم على ثغر منرقة وخلوصها له. وإن لم يذكر تفاصيل هذه الفتنة.

استطاع ابن حكم بعد أن استقر به المقام في جزيرة منرقة وآل إليه أمرها أن يضبط أمورها أحسن ضبط وداری النصاری ودرأ شرهم بدفع إتاوة سنوية لهم، واشترط مقابل ذلك ألا يدخلها عليه أحد من النصاری. واستمر حكمه للجزيرة أكثر من نصف قرن إلى أن وافته المنية سنة 680هـ، كما أسلفنا، وخلفه ابنه أبو عمر حكم الذي حكم إلى سنة 686هـ. غير أنه لم يستطع أن يسد الثغرة التي تركها والده، وإن كان يتمتع بخصال عظيمة أثنى عليها المؤرخون، ومنهم ابن الخطيب الذي وصفه بأنه «أفضل من أبيه في دماثة الخلق، والعفة عن الدماء والأبشار، واجتناب للعظائم، مع حسن الخط ورواية الحديث، وقرض الشعر، إلا أنه لم يستقل استقلال أبيه ولا نهض نهضته»[16]. ولم يتمكن أبو عمر هذامن مداراة النصارى ودرء خطرهم الداهم، فبيتوا النية على غزو جزيرة منرقة وتملكها مثلما ملكوا جزيرة ميورقة، وبعدها جزيرة يابسة. وسقطت منرقة نهائياً

(14) ابن سعيد، اختصار القدح المعلى، 28. المغرب في حلى المغرب، 2: 467 - 469 المقري، نفح الطيب، 4: 469، 471.
خلط بعض من أرخ لأبي عثمان سعيد بن حكم بين جزيرتي ميورقة ومنرقة، ولعل ذلك راجع إلى تشابه كتابة الجزيرتين، وهما جزيرتان من جزر ثلاث تقع في غربي البحر الأبيض المتوسط قرب شبه جزيرة إيبيريا، وتعرف بجزر البليار وهي ثلاث جزر: ميورقة وهي الكبرى وتليها منرقة أو (منورقة) ويابسة. انظر الحميري، الروض المعطار في خير الأقطار، تحقيق إحسان عباس، وعصام سالم سيسالم، جزر الأندلس المنسية.

(15) ابن الأبار، الحلة السيراء، 2: 318، وابن عبد الملك، الذيل والتكملة، 4: 30 - 31.

(16) ابن الخطيب، أعمال الأعلام، 276.

في أيدي ألفونسو الثالث ملك قطلونية وأرغون ووقع اتفاق تسليم الجزيرة في ثالث ذي الحجة سنة ست وثمانين وستمائة، وغادر أبو عمر حكم بن سعيد جزيرة منرقة، هو وأسرته. وقد ذهب إلى المرية ثم غرناطة، وأقام بها أياماً تحت جراية أميرها، ثم لحق بسبتة حيث دفن أبو عمر جثة والده التي حملها معه من جزيرة منرقة. ثم غادرها إلى تونس ولكن المنية وافته بعد أن تعرض المركب الذي يستقله لعاصفة هوجاء، فمات غريقاً وكل من كان معه من أهله. وكان ذلك في سنة 686هـ. أو بعدها بعام بأحواز الجزائر[17].

وبذلك طويت هذه الصفحة المشرقة الناصعة من تاريخ جزيرة منرقة التي حكمها أبو عثمان سعيد بن حكم زهاء نصف قرن بدهائه وحنكته وبسالته، وجعل منها مناراً للعلم وموطناً للعلماء والشعراء كما سنرى. ولا يؤخذ عليه إلا قسوته وشدته في العقاب وسفك الدماء، كما يقول ابن الخطيب الذي يورد مثلاً على ذلك قتله لمن يثبت عليه شرب الخمر، ومناقشته لاعتراض الفقيه ابن مفوز على ذلك واحتجاجه بأنه في جزيرة يكثر فيها العنب والناس يشربون ويسكرون فيضيعون الاحتراس ويظهر علينا العدو[18]. وعدم اقتناع ابن مفوز بذلك وغضبه لتجاوز ابن حكم أحد حدود شرع الله.

كان أبو عثمان سعيد بن حكم شاعراً كاتباً عالماً. وصفه الغبريني بقوله: «الشيخ الفقيه الأجل الرئيس المكرم المرفع أبو عثمان سعيد بن حكم. . له علم بالعربية والأدب، وله نظم ونثر وكتابة مستحسنة، وله مشاركة في العلوم، وله رواية عالية. وكان فصيح القلم واللسان بارع الخط. . . . »[19]. ووصفه ابن عبد الملك المراكشي، وعنه نقل السيوطي، بأنه: «كان نحوياً أديباً حسن التصرف في النظم والنثر مشاركاً في الفقه والحديث والرجال، ذا حظ صالح من

(17) ابن الخطيب، أعمال الأعلام، 277 سيسالم، عصام سالم، جزر الأندلس المنسية 458.

(18) ابن الخطيب، أعمال الأعلام، 275. 276. توفي ابن مفوز بتونس سنة 661هـ، وكان قد أسمع بمنرقة ثم بتونس، ومولده سنة 596هـ ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة، السفر الخامس (القسم الأول): 10.

(19) الغبريني، عنوان الدراية، 304.

الطب»[20] ووصفه المقري بقوله: «الجواد العادل العالم أبو عثمان سعيد بن حكم القرشي»[21]. ويضيف ابن عبد الملك المراكشي ـ وينقل عنه السيوطي ـ إلى صفاته الجليلة وضبطه لأمور جزيرة منرقة أنه «لا يفتر عن النظر في العلم وإفادته واستفادته شغفاًبه وتفضيلاً له»[22]. وقد روى عن أبي عثمان سعيد بن حكم كثيرون: منهم يوسف بن مفوز، وابنه أبو عمر حكم ـ الذي خلفه في حكم جزيرة منرقة ـ ومولاهما أبو محمد عبد الله الرومي، وأبو عبد الله بن أبي بكر البري (التلمساني)، وابن أحمد بن الجلاب، وأبو الحكم العادل بن إبراهيم، وأبو علي عمر بن علي بن الشاطبي، وأبو الحسن علي بن يحيى التجيبي المنرقي، وأبو عامر أحمد بن أبي بكر محمد بن محمد بن محرز[23] وقد أجاز لأبي محمد عبد الله بن محمد بن الرهان[24]. ولا ندري هل جلس ابن حكم للإقراء والتدريس في فترة من حياته، أو أنه كان يلتقي بالعلماء وطلاب العلم سواء كان في بجاية أو منرقة أو قبل ذلك في إشبيلة أو في تونس. وقد كان للصفات العظيمة التي تمتع بها ابن حكم من كرم وعلم واحتفاء بالعلماء والأدباء في جزيرة منرقة ما جعل منه محط الأنظار والآمال، ومن جزيرته التي ازدهرت في عهده موطناً آمناً يلجأ إليه الناس خاصة أصدقاءه ومعارفه الذين وفدوا إليه من الأندلس يطلبون رفده وينعمون برغد العيش في كنفه، بعد أن تعرضت الأندلس إلى حملات الاسترداد المسيحي، وسقطت مدنها الكبرى والصغرى الواحدة تلو الأخرى بعد أن خسر الموحدون معركة فاصلة سنة 609هـ، عرفت بمعركة العقاب، وما تلا ذلك من تفكك لأواصر الدولة الموحدية في الأندلس وتنافس أمراء الدولة الموحدية على السلطة في الأندلس وفي المغرب، ونهوض أمراء محليين أندلسيين يستقلون بإمارات هنا وهناك، ويرسلون بيعاتهم إلى الخليفة في

---

(20) ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة، 4: 30، السيوطي، بغية الوعاة 1: 583.

(21) المقري، نفح الطيب، 4: 471.

(22) ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة، 4: 31. السيوطي، بغية الوعاة، 1: 583.

(23) ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة، 4: 29ـ 30.

(24) ابن القاضي، درة الحجال، 1: 59.

مراكش أو الخليفة العباسي في بغداد أو الحفصي في تونس، وكان من بين هؤلاء الأمراء زيان بن مرد نيش[25] والمتوكل محمد بن يوسف بن هود[26] وابن الأحمر[27]. كما قامت زعامات صغرى محلية تدير شؤون المدن تابعين لأحد هؤلاء الأمراء أو يختارهم أهل المدينة تجنباً للفوضى وإنقاذاً لواقع مزر ومستقبل مجهول، ومن هؤلاء أبو مروان الباجي[28] ثم الحافظ أبو عمر بن الجد[29] في إشبيلية، وأبو بكر عزيز بن خطاب في مرسية[30] وأبو الحسين بن عيسى[31] في شاطبة، ثم كان سقوط المدن الكبرى في أيدي النصارى، سقطت قرطبة عام 633هـ، وسقطت بلنسية عام 636هـ وشاطبة عام 645هـ وإشبيلية عام 646هـ. وكان مقتل ابن هود سنة 635 على أيدي عامله أبي عبد الله الرميمي في المرية ضربة قاصمة لآمال الأندلسيين المتطلعين إلى الصمود في وجه الغزو المسيحي لمدنهم وقراهم وأراضيهم. ولم يبق مع منتصف القرن السابع إلا ابن الأحمر الذي أسس ملكه في غرناطة وأحوازها، وخلفه بنوه من بعده على حكمها إلى أن دالت دولتهم بعد ذلك بقرون على أيدي فرديناند وإيزابيلا عام 898هـ (1492م).

نزح كثير من الأندلسيين في خضم هذه الأحداث منذ بدايات القرن السابع للهجرة إلى شمالي إفريقية: إلى مراكش حيث مركز الخلافة وإلى سبتة حيث

---

(25) ابن الخطيب، أعمال الأعلام، 272ـ 274.

(26) ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، 2: 128ـ 130.

(27) ابن الخطيب، اللمحة البدرية، 30ـ 36 وابن الأحمر هو الغالب بالله محمد بن يوسف بن الأحمر الخزرجي الأنصاري مؤسس مملكة غرناطة، وقد حكم بين سنتي 635ـ 671هـ، وكان مولده سنة 591هـ.

(28) ابن عذارى، البيان المغرب (القسم الثالث): 279 و288 و322، ابن سعيد، اختصار القدح المعلى، 112.

(29) ابن عذارى، البيان المغرب، 3:338 و381، وقد مدحه الشاعر إبراهيم بن سهل بقصائد عدة منشورة في ديوانه.

(30) ابن الأبار، الحلة السيراء، 2: 308ـ 314. ابن سعيد، اختصار القدح المعلى 146ـ 147، ابن الزبير، صلة الصلة: 165.

(31) ابن الأبار، الحلة السيرا، 2: 303ـ 308.

عاملها أبو علي الحسن بن خلاص القضاعي البلنسي الذي استصدر ظهيرا (مرسوما) من الخليفة الموحدي الرشيد سنة 637هـ يسمح بموجبه للأندلسيين بالإقامة في ربوع دولته ويعدهم بتقديم المساعدات لهم[32]. وكان قبل ابن خلاص عاملاً على سبتة أبو العباس اليانشتي وهو أندلسي أيضاً، وقد حكم بين سنتي 630هـ و635هـ، حيث عين مكانه ابن خلاص، وقد رعى كل منهما من لجأ إليهما من الأندلسيين، وكان بلاط ابن خلاص يعج بالكتاب والأدباء والعلماء الأندلسيين: منهم أبو المطرف بن عميرة وابن الجنان وأبو بكر بن البنا وإبراهيم بن سهل. واستمر يحكم سبتة إلى أن غادرها بعد وفاة ابنه أبي القاسم غريقاً عام 643هـ مع إبراهيم بن سهل حاملاً بيعة والده إلى الخليفة أبي زكريا الحفصي في تونس، فرحل الوالد الحزين أبو علي الحسن بن خلاص متوجهاً إلى تونس، فوافته منيته وهو في طريقه إليها في وهران، ودفن ببجاية سنة 646هـ[33]. وكانت هناك بجاية التي أمها كثير من علماء الأندلس وفقهائها وأدبائها. وقد احتفظ لنا الغبريني بتراجم هؤلاء الأعلام الذين عاشوا في بجاية خلال القرن السابع الهجري، وخصهم بكتاب كامل هو «عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية». وكان هناك بلاط أبي زكريا الحفصي ثم ابنه أبي عبد الله المستنصر من بعده، حيث اجتمع لديهما نخبة من علماء الأندلس المهاجرين إلى تونس، واحتفظ لنا ابن رشيد في رحلته بأسماء وتراجم الكثيرين منهم الذين لقيهم في تونس في تلك الفترة، ومنهم حازم القرطاجني وابن حبيش وابن سعيد وابن الأبار وكثيرون غيرهم[34]. والملاحظ أن هؤلاء الأعلام كانوا ينتقلون بين هذه المدن ناشرين ثقافتهم ناقلين تراثهم العلمي والأدبي. وكان بلاط أبي عثمان سعيد بن حكم في منرقة لا يقل شأناً عن بلاط الخليفة الموحدي في مراكش، وأبي زكريا الحفصي وابنه المستنصر في تونس،

---

(32) ابن المرابط، زواهر الفكر وجواهر الفقر، ورقة 115، وبها نص الظهير، وهو من إنشاء أبي المطرف بن عميرة المخزومي.

(33) ابن سعيد، اختصار القدح المعلى، 98 و145 مجهول، الذخيرة السنية، 80.

(34) ابن رشيد، ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة... الجزء الثاني.

من حيث احتفاؤه بالعلماء والشعراء والأدباء. وقد أتاح له طول المدة التي قضاها حاكماً لجزيرة منرقة منذ سنة 627هـ إلى حين وفاته سنة 680هـ والاستقرار الذي نعمت به الجزيرة في عهده أن تشهد جزيرة منرقة ازدهاراً اقتصادياً ونهضة ثقافية وعلمية رائعة. وقد كان هو نفسه عالماً فقيهاً أديباً شاعراً، اجتمع في بلاطه نخبة صالحة من أهل العلم والأدب، كان منهم أبو عبد الله بن الجنان[35] وأبو القاسم أحمد بن يامين (أويامن)[36] والشاعر إبراهيم بن سهل، وأبو بكر بن العوام الإشبيلي[37] والأديب أبو الربيع سليمان بن علي الذي عرف بكثير[38] وأبو العلاء محمد بن علي المرادي المعروف بابن المرابط مؤلف كتاب «زواهر الفكر وجواهر الفقر» في ثلاثة أسفار جمع فيه ما كان يدور في بلاط ابن حكم من شعر ونثر ومراسلات، وابن عمه القاضي أبو بكر بن المرابط، وأبو عبد الله البري التلمساني الذي ألف كتاباً بعنوان «الجوهرة في نسب الرسول ﷺ وأصحابه العشرة». وقد ألفه في السجن سنة 644هـ، وأهدى منه نسخة بعد ذلك بسنة بخط يده إلى خزانة ابن حكم اعترافاً منه بفضله إذ أخرجه من السجن، وقد كان أسيراً لدى العدو، وافتداه بمال لإطلاق سراحه. وقد كان أبو عثمان سعيد بن حكم، كما كان أبو زكريا الحفصي في تونس، يدفعان فدية كثير ممن يقع أسيراً في أيدي العدو، حتى يفك من الأسر.

وقد وصف ابن سعيد صنيع ابن حكم بقوله: «فكم لقيت بأقطار المغرب والمشرق من أديب أو شاعر أو حسيب، خلع عنه ربقة الإسار، ونقله إلى قرارة الإسلام من محلة الكفار»[39]. ويذكر ابن سهل أن المركب الذي كان يستقله

---

(35) ترجم له ابن الخطيب في الإحاطة 2: 348ـ 359. الغبريني، عنوان الدراية، 349ـ 359. المقري، نفح الطيب، 7: 406ـ 506.

(36) ابن سعيد، اختصار القدح المعلى 53ـ 59. ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة، السفر الأول (القسم الثاني) 522ـ 524. توفي ابن يامن بتونس سنة 661هـ.

(37) ابن سعيد، اختصار القدح المعلى، 179ـ 180.

(38) ابن سعيد، اختصار القدح المعلى، 189، الغبريني، عنوان الدراية، 279 ـ 281، المقري نفح الطيب، 4: 473ـ 476.

(39) ابن سعيد، اختصار القدح المعلى، 28.

مزمعاً الرحلة إلى تونس قد تعرض له مركب للنصارى في الميناء قبل مغادرته فهرع أبو عثمان بن حكم في كوكبة من الفرسان إلى الميناء وأنقذ المركب الذي كان به ابن سهل، ونزل قائد مركب العدو منخذلاً ومسلماً على ابن حكم، وعاد ابن سهل مع سيده ابن حكم إلى الجزيرة ومدحه بقصيدة عصماء[40]. ولم تقتصر عطاياه وأفضاله على من كان يحيا في كنفه، بل كانت تصل إلى أصدقائه وطالبي معونته في مدن المغرب والأندلس، بل وإلى الحجاز كما يذكر ذلك ابن سعيد بقوله: «وما يجب أن يخلد من مكرماته، ويطرز به ذكره من عليّ هماته، أن المجاورين بالحرمين يستعينونه على ما هم بسبيله فيعينهم من اللجين والعين، مما يثلج الجنان ويقر العين»[41].

وممن كاتبهم ابن حكم، وهم مقيمون في مدن شمالي إفريقية: سبتة وبجاية وتونس ومدن الأندلس، الكاتب ابن همشك التينمللي الذي عاد من الأندلس إلى سبتة عام ستة وثلاثين وستمائة في عهد ابن خلاص البلنسي، ثم غادرها بعد وفاة ابن خلاص وأقام في تونس منذ سنة سبع وأربعين وستمائة إلى أن توفي بها سنة ست وخمسين وستمائة[42]. ومنهم صديقه ابن سعيد المقيم في تونس وأبو الربيع سليمان بن علي التينمللي المعروف بابن الغريغر، وكان أيضاً مقيماً بتونس[43]، وأبو المطرف بن عميرة المخزومي الذي راسله من قابس وبجاية وسبتة ومدحه بقصائده وخصه بكثير من مراسلاته[44]. وممن راسلهم ابن حكم ووصلت عطاياه إليهم من الفقهاء والصالحين ببجاية الفقيه أبو بكر بن

---

(40) إبراهيم بن سهل، الديوان: 136، ابن المرابط، زواهر الفكر وجواهر الفقر، ورقة 190.

(41) ابن سعيد، اختصار القدح المعلى: 28.

(42) المصدر نفسه، 98ـ 99 و104.

(43) المصدر نفسه، 34.

(44) ابن المرابط، زواهر الفكر وجواهر الفقر، ورقات 61ـ 71 و 76ـ 80، محمد بن شريفة، أبو المطرف أحمد بن عميرة المخزومي. . 191 و224 و 226ـ 227، يعد كتاب ابن شريفة الذي كان رسالة جامعية قدمت إلى جامعة محمد الخامس نموذجاً للدراسة المستقصية والعمل الدؤوب، وقد شمل كثيراً من جوانب الحياة الأدبية في الأندلس وشمال إفريقية في النصف الأول من القرن السابع الهجري. طبع الكتاب سنة 1966.

محرز الزهري (ت655هـ) وأبو العباس بن خضر وأبو الحسين الزهري وأبو عبد الله محمد بن ثابت القسنطيني[45]. وقد اهتم ابن حكم بجمع الكتب واقتناء النفيس منها «حتى جمع منها ما لا نظير له كثرة وجودة، إذْ كان مقصوداً بها من المسلمين والنصارى، فكان يتخدم بها إليه النصارى كما يتقرب بها إليه المسلمون»[46]، بل قد تؤلف بعض الكتب له خاصة ليتحف بها مكتبته ويطلع عليها. وقد ألفت باسمه التآليف المشهورة بالمغرب، ككتاب «رَوْح الشحر وروح الشعر» الذي يذكره المقري[47]، ويبدي آراءه فيما يقرأ من تآليف وقد يكل أمر تقويم كتاب، إذا لم يسعفه الوقت، إلى أحد حاشيته من الكتاب والعلماء، كما فعل ذلك مع ابن يامن في شأن تأليف الفقيه الراوية أبي عبد الله محمد بن أبي بكر المري التلمساني الذي رفعه إلى خزانته وسماه الجوهرة، وقد قال ابن حكم مخاطباً ابن يامن[48]:

عساك تشقه لترى منازعه وتختبرا
فإما أن تفهرسه وإما أن ترى وترا
ولم أفرغ لأنظره ومنك من كفى النظرا

وقد عرف عن الأندلسيين اهتمامهم باقتناء الكتب وإنشاء المكتبات الخاصة، خاصة عند بعض الأسر الموسرة التي تهيىء الفرصة لمن يرغب الإفادة من هذه المكتبات التي يتوارثونها كابراً عن كابر، ويعدونها من مفاخرهم[49]. وقد انتقل هذا الاهتمام وذلك التقليد المتوارث إلى بعض الأسر التي نزحت من الأندلس إلى المغرب وتونس، واحتفظت بمكتبة الأسرة وعملت على تنميتها وطلب النفيس من المخطوطات لتضم إليها إلى يومنا هذا. ومن هذه الأسر صاحبة المكتبات القيمة: آل الكتاني وابن سودة والبنوني في المغرب، وآل

---

(45) الغبريني، عنوان الدراية، 304.

(46) ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، 4: 31.

(47) المقري، نفح الطيب، 4: 472.

(48) ابن المرابط، زواهر الفكر وجواهر الفقر، ورقة43.

(49) ريبيرا، المكتبات وهواة الكتب في إسبانيا الإسلامية، مجلة معهد المخطوطات العربية، مجلد 4 جزء 1 ص85 وما بعدها.

النيفر وحسن حسني عبد الوهاب الصمادحي وآل ابن عاشور في تونس، ناهيك عن الأسر الحاكمة سواء في الأندلس أو المغرب أو تونس، ولا تزال هذه المكتبات أو ما بقي منها شاهداً على ذلك الاهتمام والحرص على الاحتفاظ بها ككنوز لا يفرط فيها.

كان ابن حكم الشاعر الأديب يقترح على جلسائه من الشعراء النظم في موضوعات معينة تعن له، وهو يلتقي بهم في مجلسه الذي يشبه أن يكون منتدى أدبياً. فمن ذلك ما يرويه لنا ابن المرابط عن طلب ابن حكم إلى القاضي أبي بكر بن المرابط أن يعارض قصيدة علي بن الجهم الرائية التي يقول فيها:

عيون المها بين الرصافة والجسر   جلبن الهوى من حيث أدري ولا يدري

وطلبه إلى أبي عبد الله بن الجنان أن يعارض القصيدة ذاتها، وقد فعل كل منهما ما طلبه ابن حكم منه، وطلبه أن يعارض قصيدة عمر ابن أبي ربيعة التي مطلعها:

أمن آل نعم أنت غاد فمبكر   غادة غدٍ أم رائح فمهجر

فعارضها الفقيه أبو الحسين بن مفوز بقصيدة تضمنت مدح ابن حكم[50].

وقد كان ابن حكم نفسه شاعراً احتفظت لنا كتب الأدب التي أرخت لحياته بشيء من شعره. ويذكر ابن عبد الملك المراكشي أنه «رأى من شعر ابن حكم مجلداً جيداً أشف من ديوان شعر المتنبي بخط ابنه أبي عمرو حكم»[51]، وإن لم يصلنا هذا المجلد الذي رآه ابن عبد الملك وأعجب به وقارنه بشعر المتنبي. فقد بلغنا شيء من هذا الشعر سجله صديقه ابن سعيد في كتابه اختصار القدح المعلى، كما احتفظ لنا بقدر أكبر من ذلك معاصره ابن المرابط في كتابه «زواهر الفكر» الذي لم يبق منه إلا السفر الثالث، وقد حوى كثيراً مما كان يدور في بلاط ابن حكم من مساجلات شعرية، أو ما كان يمدحه به شعراء يحيون في كنفه أو يراسلونه من خارج الجزيرة شعراً ونثراً، وما كان ينظمه هو في قصائد مستقلة، أو

---

(50) ابن المرابط، زواهر الفكر وجواهر الفقر، الورقتان 28ـ 29.

(51) ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة، 4: 31.

ما يضمنه رسائله الإخوانية من مقطوعات شعرية، أو ما ينظمه في مواقف عارضة يصف فيها ما يدور حوله أو يشاهده. وقد وصلنا من شعره ما ينم عن قدرة على الارتجال، كما سنعرض فيما بعد. ويبدو أن ملكته الشعرية أفصحت عن نفسها في فترة مبكرة من حياته وقد وصلتنا من شعر تلك الفترة مقطوعتان: إحداهما تسعة أبيات سجلها ابن سعيد في اختصار القدح المعلى، بعث بها الشاعر إلى أبويه من المرية، يبث فيها شوقه وحنينه إليهما، منها قوله[52]:

فراق وما لي بالفراق يدان ... إلى الله مما جرَّه الملوان

قضى الله أن أحتل بالشرق برهة ... وإن كان بالغرب القصي مكاني

ففارقته والنفس تأبى فراقه ... وغادرته والشوق حشو جناني

لئن كنتما عن ناظريّ حُجبتما ... فإنكما في خاطري ولساني

والأخرى غزلية احتفظ لنا ابن سعيد بها، وهي من سبعة أبيات نظمها ابن حكم في أيام صباه، وقد مرت به امرأة جميلة كان زوجها شرطياً، فقال ابن حكم[53]:

وجنة خازنها مالك ... يا ليتني كنت لها مالكا

أسجد في محرابها سجدة ... نسكا ومثلي لم يزل ناسكا

وكيف أرجو القرب منها وقد ... أضحى حساما لحظها فاتكا

يحرمني من وجنتيها ما بدا ... روضاً غدا من أدمعي ضاحكاً

إن أماني الفتى ضِلة ... يمنى بها حتى يرى هالكاً

من لي بها شمس الضحى أطلعت ... جنح دجى من شعرها حالكا

سلكت سبل الغي في حبها ... ولم أكن قبل لها سالكا

وكان الشاعر يميل إلى الارتجال في موضوعات تعن له أو يجد نفسه في موقف مع جلسائه يصف ما يحدث في ذلك الموقف. فمن ذلك ما قاله ارتجالاً في قلم تكسر[54]:

---

(52) ابن سعيد، اختصار القدح المعلى، 38.

(53) المصدر نفسه، 39.

(54) المصدر نفسه، 38. أحارت: صيرت. مقويات: متهدمة كالدار المتهدمة الموحشة.

لكفيّ وِتْرٌ عند رجلي لأنها ... أبادت رضيع الكف واللبن الحبر
أحارت قُواه مقوياتٍ بوطئه ... وصار كسيراً ما لأعظمه جبر

كما قال ارتجالاً في نوارة بكف جارية حسناء حديثة السن[55]:

نوارة تحمل نوارة ... أبهتني أيهما أبهج
كأنها في كفها شمعة ... خضراء لكن رأسها مسرج

وله ارتجالاً في دنس الثياب[56]:

أعيا على الغسال غسل ثيابه ... وتقاصرت عنها يد القصار
ولقد طلبت لها غسولاً جاهداً ... فَلَمّا ظفرت لها بغير النار

وله في مؤذن سيىء النغمة قوله[57]:

للأبدي أذان ... للخمس فيه هوان
من أجله تتلاقى ... آذاننا والبنان

وقد كان ابن حكم ينظم في موضوعات صغيرة، كقوله في شمعة[58]:

وصفراء من غير ما علة ... لها أدمع أبدا سائله
تطيل الوقوف على واحد ... مدي ليلها فترى ناحله
تزيد على الشمس في نورها ... إذا ما غدت للدجى واصله
تحارب دأباً جيوش الظلام ... فتبصر مقتولة قاتله

وله في محبرة عاج مذهبة الحلية وذكر مدادها وأقلامها[59]:

طلعتْ على الليل البهيم صباحا ... وحمته باحتها وكان مباحاً
وبنت بنيه إزاءها وِزرا له ... فلما نبوا في النائبات سلاحا
وثنت رماحا من نضار فانثنت ... رشحا لها صوناً لهم وصلاحا
فإذا تفرج بابها عنهم عنا ... الأب والبنون لأبيض إن لاحا

---

(55) المصدر نفسه، 32.
(56) المصدر نفسه، 30.
(57) ابن المرابط، زواهر الفكر، الورقة 44، ابن سعيد، اختصار القدح المعلى، 30.
(58) ابن سعيد، المصدر نفسه، 32.
(59) المصدر نفسه، 33.

إن الوفاء لخلة لا تقضها في خلة حتى تكون صراحا

وقد كتب على حمالة سيفه[60]:

أبشر فقد نلت ما ترجو وتنتظر وقد جرى بالذي تختاره القدر

وساعدتك على الأيام أربعة العز والنصر والإقبال والظفر

كما قال في ضرس[61]:

حبيب أحاذر منه التلاقي ومن دونه العيش مر التلاقي

فغيبته سبب للوصال ورؤيته سبب للفراق

كما قال في إبرة[62]:

وما قناة من قناة الهنـ ـد وفاق فعالها

عارية في نفسها كاسية لأهلها

حافرها في علوها ورأسها في سفلها

وأرسل إلى بعض أصدقائه مع خمس من السفرجل[63]:

وجوار خمس كسين اصفرارا إذ سلبن الذي لبسن شعارا

قاسيات وكن لين أهلا أي عذر في قسوة لعذارى

من بنات الرياض أمسين أحرا را وأصبحن في الأكف أسارى

كنَّ بالبدر عاكفاتٍ فما إن كان ما يلتحفن إلا اغبرارا

وجل ليلة البراء كساهن اصفرارا، ألم تر الأبكارا

ومما قال في وصف المجبنات[64]:

وناعمات على العذاب من المنى اللذة العذاب

يعلو احمرار منها ابيضاضا صبغ حياء خديْ كعاب

---

(60) المصدر نفسه، 35.

(61) المصدر نفسه، 33.

(62) المصدر نفسه، 33.

(63) المصدر نفسه، 33 البراء: ليلة البراء أول ليلة في الشهر.

(64) زواهر الفكر وجواهر الفقر، الورقة 41. المجبنات: نوع من القطائف يضاف إليها الجبن في عجينها. وتقلى بالزيت الطيب، وكانت معروفة في الأندلس وبلاد المغرب.

وجلس يوماً متنزهاً بالبستان بمنرقة ومعه جماعة الطلبة، فقال مرتجلاً[65]:

ويوم تولى نظم عقد صحابه كرام كسوا وجه الزمان جمالا
أجنهم البستان بين ضلوعه كسرٌ هوى أجنى المحب وصالا

فقال الأديب الفقيه أبو الربيع سليمان بن علي المعروف بكثير:

لقد عم إنعام الرئيس وطَوْلُه فعم على شكر المطيل وطالا
أفاد فعالاً لا كفاء لمثله ولم يكفه فضلاً فزاد مقالا

كما كان يراسل أصدقاءه شعراً ونثراً، ووصلت مراسلاته إلى أصدقائه في تونس وبجاية وغيرهما. فمن ذلك ما كتب به إلى ابن سعيد في تونس مجاوباً له[66]:

ما رأينا كعلي بن موسى يستبي بالشعر منا النفوسا
قد أرانا الشعر سحراً حلالا سائغاً لو نحتسيه كؤوسا
إن أبيات علي على الشعـ ـر علت حتى تجلت رؤوسا
مثله من طاب جنساً ونفساً إنما يمنح علقاً نفيساً
لا عدمناه خليلاً جليلاً نجد الفضل عليه حبيسا

وقد ذيل هذه الأبيات بقطعة من النثر تصور نزعة ابن حكم في الكتابة، وتمثل أسلوب ذلك العصر من احتفاء الكتاب بالسجع والمزاوجة وغيرها.

كما كان يخاطب الخليفة الحفصي في تونس شعراً أورد ابن سعيد نتفا منه[67]، كما خاطب صديقه الشاعر ابن يامن شعراً[68]، وخاطب أبا الحسن بن مفوز شعراً أيضاً[69].

وكان يتلقى رسائل إخوانه من مختلف البلاد المغربية، ويجاوبهم غير

---

(65) المصدر نفس، الورقة 44.
(66) ابن سعيد، اختصار القدح المعلى 29.
(67) المصدر نفسه، 30 و34 و40 و41.
(68) المصدر نفسه، 37.
(69) المصدر نفسه، 35.

متكبر أو متوان. فكان ممن يراسلهم أبو المطرف بن عميرة، إذ أرسل إليه ابن عميرة مذكراً بصلة الرحم بينهما إذ كلاهما قرشي[70].

فدتك أبا عثمان أنفسنا التي	أعنة ذاك الفضل قادت عرابها
وعندي يا ابن العم فيها ألية	عرفت يقينا برّها وصوابها
بأن المعالي لو جمعن مسائلاً	على الحصر فيها كنت أنت جوابها

ومنهم أيضاً أبو عبد الله محمد بن خطاب الهنتاتي الجياني الذي اختاره أبو عبد الله بن الأحمر ليتقلد منصباًرفيعاً في دولته في الأندلس، ثم قدم إلى تونس، ونال فيها حظوة عظيمة. وقد مدح أبو عبد الله هذا أبا عثمان ابن حكم بقصائد منها قوله[71].

تفنى الكتائب بيض من قواضيه	مفلولة وتشي أقلامه الكتبا
فقد أعد حساما للجلاد به	وللجدال لساناً مثله ذربا
في كفه قلم ماض يريك به	أغنى من القضب الهندية القصبا
يمضي بما شاء من نفع ومن ضرر	في كل خطب له حد الحسام نبا

وله فيه أيضاً[72]:

يا رئيساً أرسى بحار علاه	فوق هَضب من الفخار منيف
قد عداني عن الخطاب اشتغال	بأمور من كيد دهر عنيف

وراسل ابن حكم الخليفة الحفصي أبا زكريا في أكثر من مناسبة مادحاً مذيلاً رسائله بمقطوعات شعرية أثبتها ابن سعيد في اختصار القدح المعلى، كما

---

(70) المصدر نفسه، 49 وقد أورد ابن سعيد لأبي المطرف بن عميرة عدة مقطوعات في مدح ابن حكم. كما احتفظ لنا ابن المرابط في السفر الثالث من زواهر الفكر وجواهر الفقر بكثير من رسائل ابن عميرة التي بعث بها إلى ابن حكم من بجاية وتونس وقابس ومرسية، وكان كل منهما يجل صاحبه ويثني عليه. (زواهر الفكر: الورقات: 65ـ 82.

(71) ابن سعيد، المصدر نفسه، 22. وقد أورد ابن المرابط في زواهر الفكر (ورقة 51) رد ابن حكم على رسالة ابن خطاب التي أرسلها من المرية شعراً ونثراً وقد أثبت ستة وعشرين بيتاً يقول منها:

إني أرقت لطارق وأفاني	وهنا فأوهن عقدة الأجفان
حيا فأحيا بعد بعد تحايل	إن البعاد هو الممات الثاني

(72) ابن سعيد، المصدر نفسه، 25.

أثبت ابن المرابط في زواهر الفكر رسالة مطولة ذيلها بقصيدة طويلة بعثها إلى أبي عبد الله بن أبي زكريا الحفصي، يهنئه فيها بانتصاره على عميه اللذين ثارا ضده بمواطئة ابن أبي يهرى[73]، وراسل قبله أخاه أبا يحيى بن أبي زكريا[74]. وعندما رزىء ابن حكم بوفاة ابنه محمد سنة 649هـ رثاه الشعراء، ومنهم أبو القاسم بن يامين وأبو بكر بن المرابط وأبو عبد الله التلمساني[75]. كما رثى الشعراء ابنته التي توفيت وقبلها ابنها. وقد رثاها ابن يامين، واستحسن ابن حكم مرثية ابن يامين هذه، فأتبع كل بيت منها ببيت من نظمه، فالأول مثلاً لابن يامين والثاني لابن حكم والثالث لابن يامين والرابع لابن حكم وهكذا إلى آخر القصيدة[76].

غريب لا يزور ولا يزار ... نأت عنه الأحبة والديار
(يهيم الهم منه بجار جنب ... وزور الأنس عنه له ازورار)
له في القلب نار ليس تخبو ... وإن كانت تحيط به البحار
(ألم نر أن دمع العين ماء ... وهل طفيت به للقلب نار)
أجنته منرقة في حشاها ... وكان له بشاطبة اشتهار
(ونقل الدهر نقل من محل ... لآخر إذ حمياه تدار)

وقد جود ابن حكم في النظم في موضوعات الشعر المختلفة وإن كان يميل إلى الارتجال فيما يعن له من موضوعات أو يصادفه من مواقف. فقد وصف وقد رثى وقد ضمن رسائله مقطوعات شعرية مبتدئاً بها أو مختتماً بها رسائله، ومنها الإخوانية. ولكنه لم يمدح ليتكسب بشعره فقد أغناه منصبه فلم يضطر أن يريق ماء وجهه طلباً لمال أو عطاء، بل كان يغدق على الشعراء والعلماء في منرقة وخارجها في مدن الأندلس وشمالي إفريقية، وإن كان يمدح

---

(73) ابن المرابط، زواهر الفكر وجواهر الفقر الورقات 55ـ 58، والقصيدة طويلة أثبتها ابن المرابط في الورقتين 58ـ 59.

(74) المصدر نفسه، ورقة 45.

(75) المصدر نفسه، الورقات 59ـ 64، 82.

(76) المصدر نفسه، الورقات 46ـ 48 الأبيات التي بين الأقواس من نظم ابن حكم وقد أورد ابن المرابط القصيدة كاملة وما نظمه ابن حكم منها.

في شعره أصدقاءه أو من يكن لهم الود والإجلال، مثل الأمير أبي زكريا الحفصي وابنيه أبي عبد الله المستنصر وأبي يحيى.

ولم يقتصر ابن حكم على قول الشعر والطلب إلى الشعراء أن ينظموا في موضوعات معينة أو أن يعارضوا قصائد لشعراء سبقوهم كما مر بنا، ولكن كان ينظم الموشحات أو يبدأ بمطلع موشح ويطلب إكمال ذلك الموشح كما فعل مع إبراهيم بن سهل، الذي صنع موشحه إجازة لابتداء موشح قاله ابن حكم، إذ قال[77]:

طيف ألم شفى ألم شوق هجم هجمة الأُسْد
كاد يبيد منه العميد وهل يفيد ذاك أو يجدي

فأجازه ابن سهل قائلاً:

من لي بأحوى غرير قبلته بالضمير
فعبرت عن عبير أنفاسه بزفير
ولا جرم أن الضرم إذا احتدم تم بالند
ولا جحود من الحسود أفشى الوقود صندل الهند

وقد فقدت الموشحات التي نظمها ابن حكم ولم تصل إلينا، ولعلنا نظفر بها يوماً فيما قد يعثر عليه من مخطوطات لم تر النور بعد، أو يحتفظ بها أصحابها في مكتباتهم الخاصة ولم تفهرس أو يعلن عن محتوياتها.

وكما كان أبو عثمان سعيد بن حكم شاعراً كان كاتباً أيضاً. وقد احتفظ لنا ابن سعيد ببعض رسائله الإخوانية، وكذلك ابن المرابط بعدد غير قليل من رسائله القصيرة والمطولة. ويبدو أنه كان في فترة مبكرة من حياته يكتب لأحد ولاة الأندلس، إذ يذكر ابن المرابط أن ابن حكم كتب للرئيس أبي جميل زيان ابن الرئيس أبي الحملات مدافع بن الرئيس أبي الحجاج بن سعد إلى الأمير أبي زكريا يحيى الحفصي[78]، كما كتب عن بعض أمراء إفريقية كما يقول ابن عبد

(77) ابن سهل، الديوان: الموشحة 11 ص445.

(78) ابن المرابط، زواهر الفكر وجواهر الفقر، ورقة 164.

الملك المراكشي «بعد أن غادر الأندلس قديماً في فتائه»[79].

أما رسائله التي احتفظ لنا ابن سعيد ببعضها، فمنها رسالة ابن حكم إلى صديقه ابن سعيد مجاوباً له شاكراً على هدية ربما تكون كتابين، استهلها ببعض الأبيات التي يقول فيها[80].

ما رأينا كعلي بن موسى   يستبي بالشعر منا النفوسا
قد أرانا الشعر سحراً حلالا   سائغاً لو نحتسيه كؤوسا

ثم بعد أن يذكر أبياتاً ثلاثة أخرى يبدأ رسالته النثرية التي تنم عن وده وشوقه وتقديره لابن سعيد وآبائه فيقول: «امتع الله بك، أيها الولي الكريم، الوفي الصميم، الشريف أبا، المنيف حسبا، وصنع لك، وبلغك أملك، يخصك بالسلام الطيب كثنائك، الصيب كوفائك، مجلك بالحق الواجب، ومحلك من الود بين الترائب، سعيد بن حكم، وقد وردت الحديقتان الأنيقتان، والروضتان الغضتان، تعبقان إذا تنتشقان، وتروقان لما ترمقان، والحسن من مرآهما يسفر، والدجن ينجلي من سناهما إذا يسفر، سبقت أولاهما كالبشرى، ونسقت بعد على إثرها الأخرى، فوافتا بالوفاء كله، ونافتا للقاء وكله، وجاءتا خفيفتي المحمل، ولطيفتي المجمل، قدرقتا فراقتا، وشقتا شقة البعاد بعد ما شاقتا، فلله مهديهما ومطلعهما نيرتين، لقد أوجب ببرهما حقاً كبيراً، وحمل من شكرهما ما يثقل ثبيراً، والله يتولاه، ويحفظ عليه من الحلي ما أولاه..».

ومن طريق ما كتبه نثراً، وذلك ضرب من ضروب التفنن في الكتابة والرياضة العقلية والأدبية، قوله بما يشبه اللغز في الفنار الذي يحمل فيه القنديل[81]:

«ما مصقول له رواء، محمول كأنه لواء، معمول على نسب كلها سواء،

---

(79) ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة، 4: 30.

(80) ابن سعيد، اختصار القدح المعلى، 29. كما يذكر ابن سعيد جزءاً من رسالة لابن حكم كان قد أرسلها إلى صديقه ابن همشك وذيلها بأبيات من الشعر (ص104) وجزءاً من رسالة أرسلها إلى أمير تونس وقد احتفظ ابن سعيد بأبيات الشعر التي ختم بها ابن حكم رسالته.

(81) ابن سعيد، اختصار القدح المعلى، 36 ابن المرابط، زواهر الفكر، ورقة 48.

وما له معقول ففؤاده هواء، قد نُظم نظماً وما ضم إلا عوداً وعظماً، يساير الظلام ويسامر، وينافي الصباح وينافر، ويصادي[82] الرياح الهوج ويصادر، ومن لم يرد به الليل الدجوجي أعيت عليه المصادر، أحرف هجائه أربعة، وعلى نير سمائه أرفعه، إن أغرت على أوله أنرت[83]، أو بتكت[84] آخره فتكت، وإن ألقيت ثاني أحرفه ألفيت ما بعض الطوافين هامز لألفه، ولا أعرض منه للثالث القائم، فإن مصحف الباقي بعده سبب المناوح والمآتم[85]. أما تعجبون لهجره الضياء ثم يثمره، ولوصله الظلام وهو ما يزجره، يرخي على النور فضل الذيل، ويعين على ناشئة الليل»[86]. وله مثل ذلك لغز في شمعة[87].

«ما جميلة المرآة، صقيلة كالمرآة، منتصبة كالقناة، مرتقبة من الأذان بالعشاء للأداء، مع الاستعمال قريبة الحياة، وعلى العطلة والإغفال بعيدة الوفاة، منهلة وليست بغمامة، مستقلة ولكن بدعامة، ومع كونها تهمي بدرر، ترمي بشرر، كأنه ذهب حصل في سلك، أو كأنه سيب ماء وهو منه عصا فلك...».

ونكتفي بهذا القدر من هذه القطعة النثرية التي هي لغز في شمعة أراد بها الكاتب ابن حكم أن يتفنن فيها كسابقتها ويجعل من موضوعها لغزاً يختبر به قدرته على الكتابة وقدرة القارئ أو السامع على فهم اللُغز وإدراك مراد الكاتب.

وهاتان القطعتان مثل رسائله التي أورد ابن سعيد وابن المرابط نماذج منها، وأشرنا إليها آنفاً، تعكس طبيعة نثر ذلك العصر، وهو القرن السابع الهجري الذي كان فيه النثر يهتم بالمحسنات البديعية، وفي مقدمتها السجع الذي يأتي سلساً أحياناً، ومتكلفاً أحياناً أخرى، ولا عمق للفكر فيه سوى هذه المقدرة على الكتابة وتطويع الألفاظ لما يريده الكاتب سواء في رسائله الإخوانية أو الديوانية، وينسجم مع تيارات الكتابة النثرية المرصعة بهذه المحسنات البديعية التي صارت

---

(82) يصادي: يمنع.

(83) أي حذفت الفاء، وهو أول حروف الكلمة، صار باقي الكلمة «نار».

(84) بتكت: قطعت يريد حذف الراء فالباقي بعدها «فنا».

(85) يريد تصحيف الراء إلى همزة.

(86) ناشئة الليل: ساعاته كلها، وقيل قيامه.

(87) ابن سعيد، القدح المعلى، 36ـ37

عنواناً على قدرة الكاتب وسمة العصر الذي يحيا فيه، وإن أخفت عجزاً فكرياً وتكراراً للمعاني التي سبقهم كتاب آخرون في عصور الازدهار إليها.

وبعد. . فنأمل، ونحن نختم هذا البحث المقتضب، أن قد وفقنا إلى إعطاء لمحة وافية وصورة غير باهتة عن أبي عثمان سعيد بن حكم، ذي الشخصية الفذة التي جمعت إلى الحزم والسياسة والكياسة قدراً وافراً من العلم والأدب شعراً ونثراً ورعاية وعناية بالعلماء والأدباء في جزيرة منرقة التي قدر الله لها أن تصارع لمدة نصف قرن في ظل ابن حكم، وبفضل سياسته، السقوط في أيدي الأعداء بعد أن سقطت اختاها جزيرتا ميورقة ويابسة في براثن عدو لا يرعى إلاً ولا ذمة، وحافظت هذه الجزيرة الممتنعة على المتربصين بها مدة نصف قرن على هويتها العربية الإسلامية قبل أن يسدل الستار نهائياً على هذا الجزء المشرق الوضاء من أقطار العالم العربي الإسلامي، ممثلاً في إحدى جزر الأندلس ذلك الفردوس المفقود، والذي يسميه الدكتور حسين مؤنس ـ متفائلاً ـ الفردوس الموعود.

المصادر والمراجع

ابن الأبار، أبو عبد الله محمد

تحفة القادم، تحقيق إحسان عباس، بيروت 1986.

التكملة لكتاب الصلة، ج 1ـ 2، نشر عزت العطار الحسيني، القاهرة 1956.

كتاب الحلة السيراء، ج 1ـ 2 تحقيق حسين مؤنس، القاهرة 1963.

ديوان ابن الأبار، تحقيق عبد السلام الهراس، تونس 1985.

ابن إدريس، أبو بحر صفوان التجيبي المرسي

زاد المسافر وغرة محيا الأدب السافر، أعده وعلق عليه عبد القادر محداد، بيروت 1980.

ابن الخطيب، لسان الدين

الإحاطة في أخبار غرناطة، ج 1ـ 4 تحقيق محمد عبد الله عنان، القاهرة 1975ـ 1977.

كتاب أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، تحقيق ليفي بروفنسال بيروت، 1956.

اللمحة البدرية في الدول النصرية، تحقيق محب الدين الخطيب، القاهرة 1347هـ ابن رشيد، أبو عبد الله محمد بن عمر بن رشيد الفهري السبتي.

ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطيبة، ج2 تحقيق محمد الحبيب بالخوجة، تونس 1982.

ابن الزبير، أبو جعفر أحمد

صلة الصلة، تحقيق ليفي بروفنسال، الرباط، 1937.

ابن سعيد، أبو الحسن علي بن موسى

اختصار القدح المعلى في التاريخ المحلى، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة 1959.

المغرب في حلى المغرب ج1 ـ 2 تحقيق شوقي ضيف، القاهرة، 1953ـ 1955 ابن سهل، إبراهيم.

ديوان ابن سهل الإسرائيلي، تحقيق محمد قوبعة، تونس، 1985.

ابن شريفة، محمد

أبو المطرف أحمد بن عميرة المخزومي، حياته وآثاره، الرباط، 1966.

ابن عذارى (المراكشي)

البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب (القسم الثالث) عني بنشره أمبروس هويسي مرانده، تطوان 1960.

ابن القاضي، أبو العباس أحمد بن محمد المكناسي

درة الحجال في أسماء الرجال، ج1، نشر علوش، الرباط 1934.

ابن المرابط، أبو العلاء محمد بن علي المرادي

زواهر الفكر وجواهر الفقر، مخطوط بمكتبة الأسكوريال بإسبانيا، تحت رقم 520 التلمساني، أبو عبد الله.

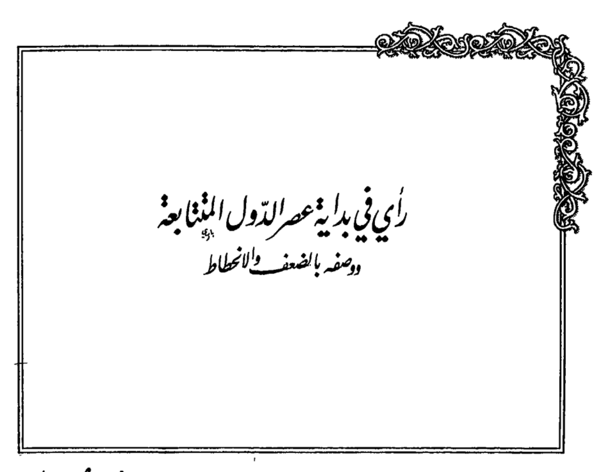
الجوهرة في نسب النبي ﷺ وأصحابه العشرة، ج 1ـ 2 تحقيق محمد التونجي، الرياض 1983.

التنبكتي، أحمد بابا

نيل الابتهاج بتطريز الديباج، إشراف وتقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة ج 1ـ 2 ط. طرابلس 1989م.

الحميري، محمد بن عبد المنعم

الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، ط . 2 بيروت 1984.
ريبيرا
المكتبات وهواة الكتب في إسبانيا الإسلامية، ترجمة جمال محمد محرز، مجلة معهد المخطوطات العربية، مجلد 4 ج1.
السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن
بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم القاهرة 1964 .
سيسالم، عصام سالم.
جزر الأندلس المنسية (التاريخ الإسلامي لجزر البليار) بيروت 1984.
الغبريني، أبو العباس أحمد بن أحمد بن عبد الله
عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق عادل نويهض بيروت، 1969.
مجهول
الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية، تحقيق محمد بن شنب ط. الجزائر 1920
المراكشي، أبو عبد الله محمد بن عبد الملك الأنصاري الأوسي.
الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، السفر الأول (القسمان الأول والثاني) تحقيق محمد بن شريفة ط. بيروت (بدون تاريخ).
بقية السفر الرابع تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1964.
السفر الخامس (القسمان الأول والثاني) تحقيق إحسان عباس، بيروت 1965.
المقري، أحمد بن محمد التلمساني
نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، ج 1- 8، تحقيق إحسان عباس، بيروت 1968.



د. محمد عثمان علي
كلية اللغات - جامعة الفاتح

أ - بداية هذا العصر

ربط مؤرخو الآداب العربيّة المستشرقون والعرب بين السياسة والأدب ربطاً محكماً، ومن ثم جاء تقسيمهم لعصور الآداب العربية وفق العصور السياسية التي مرَّت بها الأمة العربيَّة، وكان المستشرقون سباقين إلى هذا الاتجاه، إذ بدأ ذلك عندهم من المستشرق النمسوي جوزيف هامر جرستال سنة 1885م، وامتد إلى المستشرق الألماني كارل بروكلمان في كتابه «تاريخ الأدب العربي» الذي نشره عام 1898م، وفيه قسّم العصور الأدبيّة لدى العرب إلى سبعة أقسام هي:

الأدب العربي قبل الإسلام، محمد وعصره وعصر الدولة الأموية، عصر

الازدهار العباسي الأول، عصر الازدهار العباسي الثاني، العصر المغولي، العصر العثماني، العصر الحديث[1].

ولا يبعد المستشرق الإيطالي كارلو نالينو عن هذا التقسيم كثيراً، ثم إنه دمج بين العصر المغولي والعثماني فجاءت الأعصر عنده ستة هي: الجاهليَّة، فالعصر العربي الإسلامي، فالعصر العباسي الأول، فالعصر العباسي الثاني، ثم يأتي عنده ما سماه بعصر الانحطاط الذي حدد نهايته بظهور محمد علي في مصر سنة 1805م، حيث يبدأ العصر الحديث[2].

وانطلاقاً من هذه الرؤية، وتبعاً لهذا الربط بين السياسة والأدب جاءت أعمال المعاصرين العرب الأوائل في تقسيم عصور الآداب العربية، فكان أن قرر هذا الربط حسن توفيق العدل في كتابه «تاريخ آداب اللغة العربية» سنة 1906م[*]، وذلك حين قال: «تاريخ آداب اللغة العربية تابع في تقسيمه للتاريخ السياسي والمدني في آنٍ واحد، لأن الأحوال السياسية والدينية تكون في العادة عامة. . ألا ترى أن ابتداء زهو اللغة العربية وقيامها بمقتضيات الملك والسياسة إنما كان ظهور الإسلام، فكان الداعي الأول الذي بعث من همم العلماء لخدمة اللغة هو الدين طلباً للوصول إلى معاني القرآن الكريم وتعرف الشريعة السمحاء». ثم مضى فقال وفق هذه التوطئة: «وعلى هذا رأينا أن نقسم الكلام على تاريخ آداب اللُّغة العربية إلى خمسة أعصر. عصر الجاهلية، عصر ابتداء الإسلام، عصر الدولة الأموية، عصر الدولة العباسية والأندلس، عصر الدول المتتابعة إلى هذا العهد»[3].

ثم جاء جرجي زيدان في سنة 1911م فسلك السبيل نفسها حين أكد هذا

---

(1) ينظر كتاب في تاريخ الأدب ـ مفاهيم ومناهج ـ حسين الواد ط. دار المعرفة للنشر، تونس 1980م، وتاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان ترجمة عبد الحليم النجار وآخرين ط. دار المعارف مصر الثانية 1977م.

(2) ينظر تاريخ الآداب العربية ط. دار المعارف مصر الثانية 1970م.

(*) إنما أراد الباحث بقوله «انطلاقاً من هه الرؤية وتبعاً لهذا الربط مؤلفات أولئك المستشرقين الذين سبقوا نالينو، أما كتاب نالينو فقد كانت محاضرات ألقيت سنتي 19910 و1911 أي بعد كتاب حسن توفيق العدل (المراجع).

(3) تاريخ آداب اللغة العربية، حسن توفيق العدل ط. القاهرة 1906م ص18.

الربط بين السياسة والآدب، فكان مما قال: «وقسَّمنا آداب اللغة العربية إلى أعصر حسب الانقلابات السياسية؛ لبيان ما يكون من تأثير تلك الانقلابات فيها، وقسَّمنا كلاً منها إلى أدوار حسب الاقتضاء، وقسَّمنا العصر العباسي إلى أطوار بحسب التقلبات السياسية»[4].

وواكب جرجي زيدان في هذا الربط أحمد الإسكندري في كتابه «الوسيط في الأدب العربي» وهو الكتاب الذي كان له تأثير كبير في مناهج الدراسة المدرسية في سائر أقطارنا العربية. فقد قسم فيه تاريخ الأدب العربي إلى خمسة أعصر هي: عصر الجاهلية ومدته ـ في رأيه ـ خمسون ومائة عام قبل الإسلام، وعصر صدر الإسلام ويشمل بني أمية، وينتهي بسقوط الدولة الأموية عام 132هـ، وعصر بني العباس وينتهي بسقوط دولتهم عام 656هـ، وعصر الدول المتتابعة التركية، وينتهي في بداية عصر النهضة سنة 1220هـ، وعصر النهضة، ويبتدىء من حكم محمد علي لمصر..[5].

وهكذا يمكننا أن نلحظ مما ذكرناه أن ثمة ربطاً محكماً قد وقع في أعمال هؤلاء الرجال بين الأدب والسياسة، فهذه التقسيمات في عصور الآداب العربية، وإن اختلفت من حيث الدمج أو التجزئة في بعضها، فإنها في واقع الأمر جعلت الأدب تابعاً للسياسة، وهذه التبعية هي التي جعلتهم يتفقون في الإطار العام الذي وضعوا فيه تاريخ الآداب العربية، ويختلفون بعض الاختلاف في نظراتهم لبعض العصور، حتى إذا ما وصلنا إلى عصر بني العباس وجدنا هذا الاختلاف عند من ذكرنا ومن جاء بعدهم يتجه نحو اتجاهات يمكن حصرها في ثلاثة: أولها ما نجده عند عامة المؤرخين الذين يقسمون العصر العباسي إلى قسمين، عصر عباسي أول، وعصر عباسي ثانٍ أو يجعلونه عصراً واحداً، ويبدأ العصر الأول منذ استيلاء العباسيين على السلطة سنة 132هـ وينتهي بدخول البويهيين بغداد سنة 334هـ، حيث يبدأ العصر الثاني منذ هذا التاريخ وينتهي بتدمير بغداد

(4) تاريخ آداب اللغة العربية جرجي زيدان ط. دار الهلال، القاهرة 1911م جـ1 ص35.

(5) الوسيط في الأدب العربي ط القاهرة 1911م، وطبع بعد ذلك عدة طبعات لأنه كان مقرراً على المدارس الثانوية في مصر والسودان.

على أيدي التتار سنة 656هـ، ثم يطلقون على العصر الذي يلي هذا التاريخ العصر المغولي الذي يبدأ عندهم منذ سنة 656هـ وينتهي بتولي الأتراك العثمانيين أمر البلاد العربية سنة 923هـ حيث يبدأ ما سمَّوه بالعصر العثماني الذي ينتهي ببداية عصر النهضة الحديث، وهو عصر يحدده أغلبهم بتولي محمد علي السلطة في مصر[6].

أما الاتجاه الثاني فتجده عند الدكتور طه حسين في كتابه «ذكرى أبي العلاء» الذي أصدره للقراء سنة 1922م حيث نجده يعترض على أصحاب الاتجاه الأول فيقول: «لقد ألف المحدثون الذين كتبوا في تاريخ الآداب العربيّة أن يقسموا هذا التاريخ الأدبي بمقتضى انقسام التاريخ السياسي، ويكفي أن نحلِّل أحد هذه العصور التي قسموا إليها تاريخ الآداب وهو العصر العباسي، الذي يبدأ في التاريخ السياسي سنة 132هـ وينتهي سنة 656هـ، فالجمهور من مؤرخي الأدب يقسم هذا العصر إلى قسمين أحدهما عصر الرقي، وينتهي سنة 334هـ، وهي السنة التي ملك فيها الدَّيْلَم بغداد، والثاني عصر الانحطاط وينتهي بانتهاء الدولة السلجوقيّة، إذْ يدلي بالآداب إلى انحطاط يستنقذها منه العصر الحديث»[7].

ثم عقَّب على ذلك بقوله: «والحق أن مؤرخي الأدب يتبعون في هذا التقسيم طريق المؤرخين السياسيين، ولكنهم يخطئون من وجهين، الوجه الأوَّل أنهم حرصوا على موافقة التاريخ السياسي فلم يوفقوا، إذ عصر الانحطاط هذا ينقسم من الوجهة السياسيَّة إلى عصرين متمايزين، والوجه الثاني حرصهم على التقسيم السياسي في هذا العصر، فإن هذا الخطأ قد أوقعهم في أغلاط كادوا يجمعون عليها، وساقهم إلى ألوان من الظلم لا يرضاه لنفسه المنصف المقتصد، فسموا العصر الثاني في الآداب العباسيَّة عصر الانحطاط، ولو أنصفوا لسموا جزءاً غير قليل من هذا العصر عصر الرقي والنهضة»[8].

(6) ينظر الوسيط في الأدب العربي للإسكندري وتاريخ الأدب العربي لأحمد حسن الزيات ط. دار الثقافة بيروت جـ1 ص5.

(7) ذكرى أبي العلاء ط. دار المعارف مصر ص44.

(8) نفسه ص45.

ثم مضى مقرراً وجهة نظره في تقسيم تلك الفترة فقال: «إذن فأيام بني العباس، أو، بعبارة أدنى إلى التحقيق، أيام الآداب العباسية تنقسم إلى ثلاثة أعصر: يبدأ أولها مع القرن الثاني، وينتهي بعد منتصف القرن الثالث، حيث يبدأ العصر الثاني وينتهي ببداية العصر الثالث بعد منتصف القرن الخامس الهجري»[9].

وأما الاتجاه الثالث فنجده عند الدكتور شوقي ضيف في كتبه التي أخرجها في تاريخ الأدب. فهو يقسم العصر العباسي إلى عصرين ينتهيان في سنة 334هـ، ثم يجعل هذه السنة بداية لعصر أطلق عليه «عصر الدول والإمارات» وجعل هذا العصر يستمر إلى عصرنا هذا الحديث، ويشير إلى ما قال به أصحاب الاتجاه الأول، ويرى أنهم أدخلوا ثلاثة قرون من هذا العصر ـ أي عصر الدول والإمارات ـ في العصر العباسي الذي انتهوا به حتى سنة 656هـ، وهي السنة التي دخل فيها التتار بغداد وقوّضوا ما كان فيها من حضارة ومدنية ثم قال: «كان المؤرخون يسمون الحقب التالية حتى الغزو العثماني لمصر والشام والعراق باسم العصر المغولي، وسموا فترة حكم العثمانيين باسم العصر العثماني»[10] وكل ذلك في رأيه تصور مخطىء «لأن سلطان الخلافة العثمانية تقلصت ظلاله منذ سنة 334هـ، بحيث لا يكاد يبقى للخلفاء العباسيين منه في كثير من الأمر سوى بغداد، فقد كانت إيران بيد بني بويه، ونفس العراق أظله سلطانهم، وكانت البحرين واليمامة بيد القرامطة، وكانت الموصل وحلب بيد الحمدانيين، ومصر والشام بيد الأخشيديين، والمغرب وإفريقية بيد الفاطميين، والأندلس بيد عبد الرحمن الناصر، وتعاقبت دول كثيرة باليمن وفي أنحاء الجزيرة العربية، وبالمثل في كل البلدان والأقاليم المذكورة، بحيث يصبح من الخطأ أن تنسب القرون الرابع والخامس والسادس حتى منتصف القرن السابع إلى الخلافة العباسية، وحتى ما بقي لها من اعتراف في بعض الدول والإمارات إنما كان اعترافاً اسمياً، لا يدل على أي سلطان وراءه، ومن الخطأ الإبقاء على تسمية

(9) نفسه ص52.

(10) تاريخ الأدب العربي، عصر الدول والإمارات، الجزيرة العربية والعراق وإيرن، ط. دار المعارف مصر 1980 ص5.

القرون الثلاثة التالية لغزو التتار بغداد باسم العصر المغولي، بينما كان سلطان المغول لا يتجاوز إيران والعراق دون بقية العالم العربي، وتلك البقية هي الشطر الأكبر منه، الجزيرة العربية والشام ومصر والمغرب والأندلس»[11].

ثم انتهى إلى تحديد العصر الذي رآه فقال: «لذلك رأينا أن ندمج العصر المغولي في عصر الدول والإمارات، لأن هذه التسمية هي ألصق بالعصر، وهي أكثر رقة ومطابقة للواقع، وبالمثل أرجحنا فيه ما سمي بالعصر العثماني، لأنه لم يكن عصراً بالمعنى الحقيقي، وإنما كانت حقبة مظلمة، تتمة لعصر الدول والإمارات وثمرة مرّة لما أصاب العرب فيه من انقسام وتفكك»[12].

هذه هي الاتجاهات التي ذهب إليها مؤرخو الأدب المعاصرون، ولعلنا من خلال حديث كل من الدكتور طه حسين والدكتور شوقي ضيف أدركنا بعض الأخطاء التي وقع فيها أصحاب الاتجاه الأول، غير أننا إذا نظرنا على ماذهب إليه كل منهما في تقسيم هذه العصور وجدنا أنهما لم يخرجا عن حيِّز التقسيم السياسي، فعلى الرغم من أن الدكتور طه حسين قد نعى على أصحاب الاتجاه الأول ميلهم إلى التقسيم التاريخي السياسي في تاريخ للآداب العربية فإنه حين قسَّم العصر العباسي إلى ثلاثة أعصر، وجعل بداية العصر الأول منها مع القرن الثاني الهجري، أي قيام الدولة العباسية سنة 132هـ، لم يخرج عن دائرة التقسيم السياسي من تاريخ الأدب، وإنما كان جل همه أنه نظر فوجد بعض الباحثين والمؤرخين ومنهم أستاذه كارلو نالينو يصفون العصر العباسي الثاني بأنه عصر انحطاط، ولمّا كان يدرس أبا العلاء المعري الذي عاش في هذا العصر الثاني أراد أن يبعد الفترة التي عاشها من دائرة الانحطاط فعمد إلى هذا التقسيم الثلاثي ليجعل عصرين منها عصري ازدهار وقوة، ومن الثالث عصراً داخلاً ضمن الانحطاط والضعف الذي قال به نالينو في تقسيمه الذي مرَّ بنا فيما سبق.

وأما الدكتور شوقي ضيف وإن بدا واضحاً في نقده لأصحاب الاتجاه

---

(11) المرجع نفسه والصفحة ذاتها.

(12) نفسه والصفحة ذاتها.

الأول ـ وهو نقد يبدو في صورة منطقية مقبولة ـ فإننا إذا نظرنا إلى الأمر من وجهة سياسية وجدنا عمله في التاريخ الأدبي يقوم أساساً على التاريخ السياسي، بدلالة أنه يجعل بداية عصر الدول والإمارات الذي قال به هي سنة 334هـ، وهي بداية سياسية بدأت بدخول البويهيين بغداد، ولا يمكن بأية حال من الأحوال أن تكون بداية لمرحلة أدبية في تاريخ الآداب العربية، لأن الحياة الأدبية لدى أية أمة من الأمم لا يمكن أن تحدد بزوال حكم في سنة معينة وحلول حكم جديد في نفس السنة، أو بعبارة أخرى بانتهاء دولة وقيام أخرى مقامها.

ولعلنا لا نعدو الصواب إذا قلنا إن هذه الاتجاهات الثلاثة في تقسيم عصور الأدب العربي منذ عصر بني العباس تجعل الباحث في تاريخ الأدب يقع في خطأ كبير، إذ تدفعه إلى أن يعزل كلَّ مرحلة عزلاً تاماً عما قبلها وعما بعدها، في حين أن واقع الأمر يقول بأن من الصعب جداً دراسة مرحلة ما دون النظر إلى ما قبلها وما أحدثته فيها من تأثير، وهذا ما عناه أنور الجندي حين ناقش تقسيم مؤرخي الأدب لعصور الآداب العربية، وانتهى إلى القول بخطأ هذا التقسيم مشيراً إلى أنه «يعزل مراحل الأدب عما قبلها وعما بعدها، بينما يعجز الباحث المنصف عن عزل تأثر مرحلة في مرحلة أخرى، فكل جيل متلقٍ لنتائج الجيل السابقة ومتفاعل معها، ونتاجه سر من أسرار الماضي، وقوة دافعة في نفس الوقت للجيل الذي يليه»[13].

ثم إن الربط بين السياسة والأدب بصفة عامة يجعل مؤرخي الأدب يهملون قضية تحرك تاريخ الأدب واتجاهه؛ لأنهم في هذه الحال يركّزون على تحرك السياسة، ويجعلونه همهم الأول، كما أنهم يهملون النوازع الفردية عند الأدباء حين يتخذون العصر وحدة يقيسون عليها الأدباء، ومن ثم يصبح النتاج الأدبي وفق هذه النظرة نتاجاً له طابع عام من وحدة العصر، الأمر الذي يجعل الأديب لا كيان له، وإنما هو تابع لمن سبقه، وهكذا وقفوا في الدراسة الأدبية على القمم الشامخة من الأدباء في كل عصر، ولم يصغوا إلى الأصوات الفردية التي

---

(13) خصائص الأدب العربي في مواجهة نظريات النقد الأدبي الحديث، أنور الجندي، ط. دار العلوم للطباعة، القاهرة 1975م ص203.

لم تقدم نفسها للسلطة، فارتكزت الدراسة على ذوي السلطان، واستقطبت حول القادة والأمراء وأهمل غيرهم[14].

كما لا يفوتنا أن نوضح أن ربط الأدب بالسياسة قد أخضع الأدب للسياسة إخضاعاً تاماً، وجعل رقي الأدب مرتبطاً بازدهار السياسة، ولكن إن صح ذلك على العصر الأموي والعصر العباسي الأول فهو لا ينطبق على ازدهار الأدب والعلوم في القرنين الرابع والخامس الهجريين[15]، لأنه إذا كان عصر بني أمية وعصر بني العباس الأول قد شهد كلاهما ازدهاراً ورقياً في السياسة والأدب معاً فإن القرنين الرابع والخامس الهجريين قد شهدا ازدهاراً في الأدب والعلوم دون السياسة، هذا فضلاً عن أن هذا الازدهار في الأدب والعلوم لم يقف عند هذين القرنين فحسب، بل تجاوزهما إلى ما بعد ذلك بكثير، وبخاصة حين نقف على الأدب والعلم في بيئتي الأندلس والمغرب.

ومن أجل هذا كله نرى أن من الخير أن يسلك الدارسون في الأدب العربي وتاريخه مسلكاً مغايراً لهذه الاتجاهات التي طرحناها فيما سبق، وبخاصة عند دراسة عصر الدول المتتابعة بعهوده السياسية المختلفة، وهو عصر ينبغي أن تجعل بدايته مرتبطة بفترة لا تتصل بقيام حكم وزوال آخر، إذ نريد لهذه البداية أن تكون مرتبطة بفترة التحدي التي واجهت الأدب العربي والفكر الإسلامي، وهي فترة لم تبدأ بسقوط بغداد سنة 656هـ، وإنما بدأت قبل ذلك بكثير عندما بدأت جحافل الصليبيين تزحف على بلاد العرب والمسلمين في المشرق والمغرب معاً، عندها أحس الأدباء والمفكرون أن خطراً حقيقياً بدأ يتهدد الأمة العربية في وجودها، كما يتهدد الفكر الإسلامي والأدب العربي جميعاً[16].

لقد واجه العرب والمسلمون على السواء في أواخر القرن الخامس محناً كبرى، وظلوا في مواجهات مريرة وتحديات قاسية، ومن الطبيعي أن يكون لهذه

(14) ينظر مدخل إلى مناهج الدراسة الأدبية، عمر محمد الطالب، منشورات عكاظ، المغرب 1988 ص54.

(15) المرجع نفسه ص48.

(16) ينظر خصائص الأدب، أنور الجندي مرجع سابق ص204.

المواجهات والتحديات أثر جليل في الأدب والفكر، ومن هنا حق لنا أن نجعل تلك العهود التي سبقت عصر النهضة الحديث تبدأ بزحف الفرنجة الصيلبيين على بلاد العرب والمسلمين في الشرق والغرب، وأن يكون ذلك فاصلاً لمرحلة أدبية سابقة ومرحلة تالية، لأنها في حقيقة الأمر قد أحدثت تغييراً جليلاً في مسار الأدب والفكر، وجعلتهما يقومان بدور فعال في حياة الأمة آنذاك، غير أن هذا لا يدفعنا إلى أن نفصل بين هذه المرحلة التي تبدأ بأواخر القرن الخامس الهجري والمرحلة السابقة لها. فلا شك في أن نتائج المرحلة السابقة قد كان لها دور كبير فيما صار إليه الناس في عصر الدول المتابعة، يتضح ذلك بجلاء لكل من يقف على قضية الحكم الجائر على هذا العصر بأن عهوده كانت عهود انحطاط وضعف.

أما من حيث الأوضاع السياسية التي مرت بالمشرق العربي فإن هذه البداية التي حددناها لدراسة الأدب في هذا العصر، أعني عصر الدول المتابعة، فقد جاءت مواكبة للزنكيين (489ـ 577هـ) وامتدت لتشمل عهود الأيوبيين (578ـ 648هـ)، فالمماليك (648ـ 923) وأخيراً يأتي العثمانيون (923هـ) إلى عصر النهضة الحديث.

وفي الأندلس والمغرب تقدمت هذه البداية لتشمل جزءاً من عهد المرابطين وعهد الموحدين، ولتشمل أيضاً دولة بني الأحمر التي قامت في غرناطة سنة 629هـ وانتهت بتسليم غرناطة سنة 897هـ على يدي أبي عبد الله الصغير آخر ملوك بني الأحمر، ولتشمل كذلك دولة بني مرين التي قامت في المغرب الأقصى سنة 664هـ، وكذلك دولة الصنهاجيين في إفريقية التونسية التي حلَّت محل الدولة الفاطمية حين رحلت إلى مصر، ثم دولة الحفصيين التي قامت في تونس سنة 628هـ على يدي أبي زكرياء يحيى بن عبد الواحد، وظلت قائمة إلى أن صار أمرها إلى العثمانيين عام 924هـ.

وينبغي أن نشير إلى أننا إذا كنا قد رفضنا ربط التاريخ الأدبي بالتاريخ السياسي فليس معنى ذلك أننا نرفض تأثير السياسة بأوضاعها المختلفة في الأدب والفكر، غير أن تغير هذه الأوضاع من حال إلى حال، أو من دولة إلى دولة لا

يصلح أن يكون نهاية لمرحلة تاريخية أدبية أو بداية لمرحلة جديدة، فالسياسة في كل زمان ومكان تؤثر في الأدب وتؤثر في الفكر، ولكن تغييرها من وضع إلى آخر لا يشكل مراحلهما التاريخية في حياة الأمة الواحدة.

ب ـ وصفه بالضعف والانحطاط

أما وصف أدب هذا العصر بالضعف والانحطاط فقد صدر من بعض الباحثين المستشرقين والعرب على السواء، ولعلنا لاحظنا ذلك في حديث كل من المستشرق كارلو نالينو والدكتور طه حسين، ولا شك في أن هذا الحكم العام قد صدر من هؤلاء الباحثين بسبب عوامل مختلفة، نودُّ أن نعرضها جملة ثم نفصِّل الحديث فيها بالمناقشة والرأي.

وأول هذه العوامل راجع إلى تقسيم العصور الأدبية الذي اعتمده الجمهور من مؤرخي الأدب منذ نشأته في عصر ما قبل الإسلام وإلى عصرنا هذا الحديث، وثاني هذه العوامل راجع إلى نظرة عصبية للعرب من حيث إن حكام هذه العهود كانوا من غير العرب، وثالث هذه العوامل راجع إلى الحالة السياسية التي عاشتها البلاد العربية في ظل العهود المتتابعة في هذا العصر، كما يرجع عامل رابع إلى الحالة التي انتهى إليها الأدب العربي بشعره ونثره من حيث الأسلوب، وركون الغالبية العظمى من الأدب في هذه العهود وبخاصة العهود المتأخرة منها إلى التكلف والتصنع في خلق العمل الأدبي شعراً كان أم نثراً. هذا فضلاً عن جنوح جماعة من الشعراء غير قليلة إلى التهتك والمجون والنظم الفاضح غير المألوف.

كما أن هناك عاملاً خامساً يرجع إلى جماعة من المستشرقين الحاقدين على العروبة والإسلام، ساءهم أن تكون عهود هذا العصر صخرة صلداء في وجه الصليبيين ومحاولاتهم الدؤوبة في هدم العروبة والإسلام.

ونحن إذا تتبعنا هذه العوامل بالمناقشة وجدنا أن العامل الأول قد سبق طرحه ومناقشته وبيان خطله فيما مضى، من حيث إنه تقسيم رَبَطَ الضعف السياسي الذي كان سائداً في هذه العهود بالأدب، فحكم على الأدب بناء على ما

صارت إليه الحالة السياسية من تمزق وتشتت، وهو مسلك رأينا عدم صوابه فيما سبق. كما بيَّن خطأه أحمد أمين حين أكَّد أن الحالة العلمية والأدبية لا تتبع الحالة السياسية ضعفاً وقوةً، فقد تسوء الحالة السياسية إلى حدٍ ما وتزدهر بجانبها الحياة العلمية والأدبية، وذلك لأن الحالة السياسية إنما تحسن بتحقيق العدل ونشر الطمأنينة بين الناس، ومع ذلك فقد يحمل الظلمُ كثيراً من عظماء الرجال وذوي العقول الراجحة أن يفروا من العمل السياسي إلى العمل العلمي»[17].

ثم مضى فنفى أن يكون انحطاط الخلافة سبباً في انحطاط العلم والأدب، فكان مما قال: «لما استقلت الأقطار أصبحت كل عاصمة قطر مركزاً هاماً لحركة علمية وأدبية، فأمراء القطر يعطون عطاء خلفاء بغداد، ويحلون عاصمتهم بالعلماء والأدباء، ويفاخرون أمراء الأقطار الأخرى في الثروة العلمية والأدبية، كما يتفاخرون بعظمة الجند وعظمة الرجال، فبدل أن كان للعلم والأدب مركز واحد هام أصبحت لهما مراكز هامة متعددة، وأصبح علماء مصر يساجلون علماء بغداد، وأدباء الشام يفخرون على أدباء العراق، وهذا من غير شك يشجع الحركة العلمية والأدبية ويقوّيها ويرقيها[18].

أما العامل الثاني فإن سيطرة غير العرب على سُدَّة الحكم إن كان قد أدى إلى ضعف في الأدب فإن هذا الضعف يكون منصباً على ما نسميه بأدب البلاط. أما الأدب المعبر عن الأمة الصادر من وجدانها فليس بالضرورة أن يصاب بالضعف، هذا فضلاً عن أن سيطرة غير العرب على مقاليد الحكم في الدولة العربية الإسلامية لم تبدأ في عهود هذا العصر، وإنما بدأت منذ أيام الخليفة المعتصم بالله، ومع ذلك فإن أحداً من الباحثين لم يقل بأن الأدب قد صار منحطاً أو ضعيفاً في عهد هذا الخليفة، أو عهد المتوكل بالله ومن بعده ابنه المنتصر، حيث صار الأتراك يسيطرون على كل شيء في دولة بني العباس.

أضف إلى ذلك أن عدداً من هؤلاء الحكام وإن كانوا غير عرب فإنهم قد اتقنوا العربية بعد أن غزت وجدانهم، وصار منهم الشاعر والكاتب مثل بهرام

---

(17) ينظر ظهر الإسلام، أحمد أمين، ط. لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ص96.

(18) نفسه ص 94.

شاه الأيوبي الذي قال عنه، أبو الفداء: «كان أشعر بني أيوب وشعره مشهور»[19]، ومثل قانصوه الغوري أحد سلاطين المماليك البرجية في مصر، فقد كان أديباً شاعراً محباً للعلم والأدب، واسع المعرفة بثقافة عصره، وكان يكتب الشعر بالعربية والتركية[20].

وأما العامل الثالث فالحق يقال إن الأمة العربية الإسلامية قد عانت من التمزق والتشتت في ظل عدد من حكام هذه العهود، خيانات وغدر، وانتكاسات متلاحقة، وأمراء يتناحرون على السلطة، وعدو صليبي يتربص الدوائر، وزحف وثني شامل من التتار، كل هذا عاشه العرب والمسلمون في هذه العهود، وربما دفع هذا التمزق بعض الشعراء والأدباء إلى اليأس والقنوط، والتقوقع في إطار نظم متهافت أو عمل أدبي ممقوت، ولكن هذا لا يصلح لأن يدفعنا إلى إصدار حكم عام نطلقه على أدب هذا العصر في سائر عهوده المتتابعة، وفي مختلف بيئاته، وبخاصة بيئة المغرب والأندلس التي شهدت ازدهاراً ملحوظاً في الأدب والعلم في ذلك الزمن.

فإذا انتقلنا إلى العامل الرابع الذي يتصل بانحراف الشعراء والكتاب إلى التكلف والتصنع وزخرف القول في الشعر والنثر معاً، والميل الفاضح إلى التهتك والمجون، فإن هذا الانحراف لم يبدأ في هذه العهود، وإنما بدأ منذ العصر العباسي، حين اتصل الأدب العربي بالآداب الشرقية والغربية، وأبرزها الفارسي القديم ثم الأدب اليوناني الإغريقي، وهو اتصال دفعه إلى الانحراف وأفسد جوهره، وأصاب مزاجه النفسي بالاضطراب والانحلال، فكما فسد النثر بالسجع والزخرف فسد الشعر بالكشف والغزل الحسي والخمريات، لم يكن انحراف الشعر العربي صادراً من طبيعة فيه، وإنما جاءت العوامل الخارجية المصاحبة لحركة الشعوبية التي كانت تظهر خصومة العرب، وتخفي هدفها الأصيل وهو

---

(19) المختصر في أخبار البشر جـ3 ص152، وقد حقق ديوانه الدكتور غريب محمد على أحمد، وطبعته الهيئة العامة للكتاب، القاهرة 1991م وقال الدكتور غريب عن شعره إنه «حافل بالغريب مملوء بالألفاظ التي تحتاج إلى معاجم اللغة، ينظر مقدمة الديوان ص7.

(20) ينظر مجالس السلطان الغوري د. عبد الوهاب عزّام ط. لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة 1941م، وينظر شذرات الذهب لابن العماد جـ8 ص113 وما بعدها.

هدم الدولة العربية الإسلامية كلها[21]. ومن ثم فهو ليس عاملاً ناشئاً في هذه العهود، وإنما هو موروث من العصر العباسي، فقد أثرت الشعوبية التي قامت على أيدي الفرس في العصر العباسي في حياة الأدب العربي تأثيراً ملموساً.

هذا الدكتور عمر فروخ يحدثنا عن الأدب في القرن الخامس الهجري فيشير إلى إكثار الشعراء من الحديث في الرسوم الفارسية من النعيم والأعياد كالنيروز والمهرجان، وفي الفخر بتلك الأحوال، وبماضي الحضارة الفارسية في الملك والنسب أيضاً، كما يشير إلى كثرة ورود المجون في الأدب كثرة كبيرة فيقول: إذا نحن اكتفينا بالإشارة إلى محاضرات الأدباء للراغب الأصفهاني المتوفى سنة 502هـ أدركنا أن المجون في القول والعمل كان قد أصبح عادة لا يستحيى منها كثيراً، وكان المجون يذكر في مجالس الأدب والقضاء ذكراً عادياً كأنه موضوع لا يتصل بجانب هو مستور في حياة الناس»[22].

وإذا علمنا أن هذا العامل موروث منذ عصر بني العباس لزم أن نسأل أنفسنا سؤالاً: فلماذا خصت هذه العهود بالانحطاط والضعف في حين أن بعض ما دعا إلى هذا الحكم كان موجوداً قبلها؟ وهو سؤال قد نجد له إجابة شافية إذا وقفنا على العامل الخامس والأخير، وهو عامل يرجع إلى شيوع وصف الانحطاط والضعف على ألسنة بعض المستشرقين الحاقدين، إذ كثيراً ما نلمح ذلك في كلامهم، فالمستشرق الفرنسي بلاشير مثلاً كان يتكلم عن ورود خبر القصائد المعلقات في كتب المؤرخين فجرت على قلمه هذه العبارة الجائرة، قال بعد أن ذكر خبر التعليق في كتاب العقد الفريد لأحمد بن عبد ربه: «ثم تناقلتها الأجيال إلى الإفريقي ابن رشيق ثم مؤرخي عصور الانحطاط كابن خلدون والسيوطي»[23].

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن الأدب العربي قد ابتلي في العصر العباسي بشعوبية الفرس وغيرهم من الأجناس غير العربية، فإنه قد ابتلي في عصرنا

---

(21) خصائص الأدب، أنور الجندي مرجع سابق ص171 وما يليها.

(22) تاريخ الأدب العربي عمر فروخ ط. دار العلم للملايين، بيروت 1979م جـ3 ص43.

(23) تاريخ الأدب العربي د. بلاشير ترجمة د. إبراهيم الكيلاني ط. الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1986م جـ1 ص161.

الحديث بشعوبية جديدة قامت على أيدي بعض المستشرقين، وتردد صداها في أقلام كثير من تلاميذهم العرب الذين درسوا على أيديهم وتخرجوا في مدارسهم وجامعاتهم يقول أنور الجندي: «من الاتهامات الظالمة التي أضفاها النقد الغربي على الأدب العربي محاولة تسمية مرحلة العصرين المغولي والعثماني باسم مرحلة الانحطاط، وهي كلمة شاعت في مؤلفات الأدباء في لبنان ومصر وأغلبهم من أتباع المدارس الأجنبية ومعاهد الإرساليات.. ومن الحق أن يقال إن هذا التعبير ظالم، وإن هذه المرحلة إذا أمكن أن توصف بالتخلف سياسياً واجتماعياً فإنها في مجال الأدب والدراسات العقلية والإنتاج الفكري كانت خصبة حافلة، فقد اتسمت بأبرز ظاهرة في تاريخ الأدب العربي كله، وهي ظاهرة التجميع الموسوعي»[24].

هذه هي العوامل التي أدت إلى وصف أدب هذا العهد بالانحطاط حاولنا أن نعرضها في إيجاز موضحين رأينا فيها، ونود أن نضيف هنا شيئاً مهماً هو أن الدراسات الأدبية التي جرت في العقود الأخيرة من هذا القرن ـ الستينيّات، والسبعينيّات والثمانينيّات ـ والتي قام بها نفر من العلماء والباحثين حول أدب هذا العصر، قد أكدَّت أن وصم هذه العهود بالانحطاط والضعف حكم فيه كثير من الظلم والإجحاف، فالدكتور عمر فروخ يقول عن هذه الفترة التي تلت الخلافة العباسية في بغداد إنها؛ «ليست قليلة الشهرة فحسب، ولكنها مظلومة أيضاً، إذ يسمى القسم الأخير منها «عصر الانحطاط» تسمية فيها قليل من الصواب والحق وكثير من الخطأ والباطل»[25].

وهو يبني كلامه هذا على أساس أن هذه الفترة كانت غنية جداً بأنواع الأدب ووجوهه، وبنتاج الحياة الثقافية، غير أن الأسلوب قد عانى في أثنائها مقادير متفاوتة من الركاكة، وفي أعقاب هذه الفترة بلغ التكلف في البلاغة عامة، وفي الصناعة اللفظية خاصة مبلغاً عظيماً[26].

---

(24) خصائص الأدب. أنور الجندي ص203.

(25) تاريخ الأدب العربي جـ3 ص5.

(26) نفسه والصفحة ذاتها.

وعلى هذا ففي رأيه إن كانت هناك قلة من الانحطاط فإنما ترجع إلى تكلف الشعراء والكتاب الزخارف البديعية في الكلام الأدبي، وهي لا ترجع إلى كثرة الأدب وتعدد وجوهه، أو نتاج الحياة الثقافية بقدر ما ترجع إلى الكتاب والشعراء، وما اتخذوه من طرائق في التعبير موغلة في التكلف والتصنع، غير أن هذا التكلف ـ وما أوضحنا من قبل ـ ليس سببه هذه العهود، وإنما هو انحراف أصاب الأدب العربي منذ العصر العباسي، ولا يعني هذا أننا نعفي أدباء هذه العهود من المسؤولية، وهي مسؤولية يدل عليها ذلك الإلحاح الشديد على التكلف الذي يبدو واضحاً في كتاباتهم وأشعارهم.

وثمة باحث آخر هو الدكتور عبده عبد العزيز قلقيلة نراه يقول عن العصر المملوكي الذي درس النقد فيه: إنه «لم يكن عصر تخلف عقلي أو وجداني، وبعبارة أخرى لم يكن عصر انحطاط علمي أو أدبي كما قد يظن، وإنما هو على العكس من ذلك تماماً، فقد شهد نشاطاً ثقافياً رائعاً، وبحسبه أنه كان الوعاء الذي وسع تأليف أكثر الموسوعات والمراجع في مختلف العلوم والفنون، ونحن في عصرنا هذا ندين له بالكثير، فلولا نتاجه العلمي والأدبي لما كان من الممكن وصل تيار العلم والأدب عند العرب قبله بتيار العلم والأدب بعده، لكن عمل العلماء والأدباء بتشجيع السلاطين والأمراء هو الذي ربط بين التيارين السابق واللاحق، وعوَّض الخسارة التي لحقتنا على يد التتار الذين أقاموا من كتبنا جسراً على نهر دجلة، وما لم يعدموه غرقاً أعدموه حرقاً، وعلى يد الفرنجة الذين أبادوا تسعة أعشار الكتب العربية في الأندلس»[27].

وليس من شك في أن قلة حظ هذه العهود من الشهرة أدت إلى إهمال الجمهور من باحثي الأدب الخوض في دراسة أدبها والبحث فيه، وقد أشار الدكتور محمد زغلول سلام إلى شيء من هذا حين قال: «وقد أغفلت دراسة هذه الفترة في التاريخ الأدبي، ولم توجه لها العناية اللازمة الجديرة بها»[28]. ثم علل لذلك بأن دراسة تاريخ الأدب عندنا كانت منصبة على العصر الأموي

(27) النقد الأدبي في العصر المملوكي ط. دار الفكر العربي القاهرة الطبعة الثانية 1991م ص22.

(28) الأدب في العصر الأيوبي ط. دار المعارف مصر 1967م ص8.

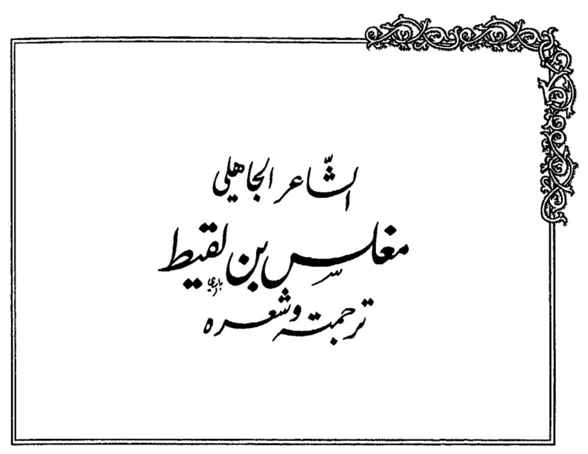
والعصر العباسي في مراحلهما المختلفة، منصبة على جماعة من الشعراء والأدباء، تتردد أسماؤهم وتتكرر، ومن ثم أغفل هذا العصر ومن عاش فيه[29].

وإذا كان الدكتور زغلول سلام يعلل لإهمال دراسة هذه العهود بانشغال الباحثين في التاريخ الأدبي بالعصور الأدبية الأولى، وبالتركيز على أدباء وشعراء بعينهم، فإن الدكتور بكري شيخ أمين نراه يأتي بتعليل آخر إذ يذهب إلى أن «هناك عملية خفية تهدف إلى صرف الباحثين عن دراسة أدب هذه الحقبة والاكتفاء بحكم سريع ظالم عليها، ولسنا ندري سببها إلا أن يكون هذا العصر هو الذي قاوم جحافل الغرب التي استحكمت حيناً من الدهر في هذه البلاد، ودفع الوثنية التي جاءت على سيوف التتار ورماحهم، وملأ المكتبة العربية التي خوت بمصيبة بغداد وسواها بالتراث العربي الإسلامي، وأعاد إلى النفس العربية عزتها وثقتها، ويكفي سبب واحد من هذه الأسباب ليشحن قلوب الشعوبيين والأعداء والمبغضين والمارقين والمنحلين حقداً ضد هذا العصر وآله، وكل ما كان فيه»[30].

---

(29) نفسه والصفحة ذاتها.

(30) مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني ط. منشورات دار الآفاق بيروت 1979م ص3.



جمعه وشرحه وحققه:
د. محمد علي دقة

موجز البحث

مُغلِّس بن لقيط شاعر جاهلي من بني أسد، وأسد قبيلة أعرابية نجدية، ذات شوكة وحصى، عرف أبناؤها باللسن والفصاحة، والخطابة والبلاغة، والشعر والفروسية.

ومغلّس كريم حليم شريف من بيت سيادة وشرف اتصلت الرياسة في آبائه. وهو من أسرة شعر، فأخواه بغثر ونافع شاعران، وابن أخيه مُضرِّس بن ربعي شاعر مجيد له ديوان شعر، ولمغلّس أخ اسمه أُطَيط وكان باراً بمغلس، فلما مات أطيط أظهر الأعداء لشاعرنا العداوة.

ومغلّس شاعر محسن متمكن أكثر اللغويون والنحاة من الاستشهاد

بشعره. وهو شاعر مقل، لم أقف على ذكر ديوان له، وإنما جمع شعره في «أشعار بني فقعس» و«أشعار بني أسد» التي جمعها أبو سعيد السكري، ولم يصل إلينا الكتابان.

وقد جمعتُ أشعار مغلّس، فكان مجموع الذي وقفت عليه ثلاثة وأربعين بيتاً وثلاثة أبيات نسبت إليه وليست له. وأكثر شعره في رثاء أخيه أطيط، وعتاب وشكوى، وهجاء، وفخر قليل. وشعره بدوي في معانيه وأخيلته، متين التركيب، شديد الأسر، وافر الغريب.

وقدمت في هذا البحث ترجمة مغلّس موثقة، وأشعاره مشروحة مخرّجة.

آملاً أن أكون قد وقفت فيما قصدت إليه من خدمة للباحث في لغة العرب وشعرهم الجاهلي.

أولاً ـ ترجمته:

هو مغلِّس بن لَقِيط بن حَبِيب بن خالد بن نَضْلَة[1]، ونضلة هو ابن الأشتر بن حَجْوان بن فَقْعَس بن طَرِيف بن قُعَين بن الحارث بن ثعلبة بن دُودان بن أسد خزيمة[2]. وذكر البغدادي عن الغندجاني والسيرافي أنه من ولد مَعْبَد بن نَضْلَة لا خالد بن نضلة[3].

شاعر جاهلي كريم حليم شريف[4] من بني أسد. وأسد قبيلة أعرابية نجدية، صريحة اللغة، لم تهجنها مخالطة الحضر أو مجاورة العجم، وعنها وعن قيس وتميم أخذ معظم اللسان العربي، وعليها اتكل في الغريب والإعراب[5]. وقد عرف أبناء هذه القبيلة باللسن والفصاحة، والخطابة والبلاغة، وصفهم صعصعة جد الفرزدق بأنهم لسان مضر[6]. كما كثر فيهم

(1) معجم الشعراء: 308، وشرح الشواهدالكبرى 1: 333، والخزانة 5:312.

(2) جمهرة النسب 1: 239 وجمهر ابن حزم: 195 وما بعدها.

(3) الخزانة 5: 303، و311 ـ 312.

(4) الخزانة 5: 303.

(5) المزهر 1: 211.

(6) انظر المنمق: 9.

الشعرآء والفرسان والقياف والكهان، قال يونس بن حبيب: «ليس في بني أسد إلاّ خطيب أو شاعر أو قائف أو زاجر أو كاهن أو فارس»[7].

وأسد قبيلة ذات شوكة وحصى، كان لها أثر كبير في الأحداث التي شهدتها جزيرة العرب، إذ قوضت ملك كندة في الجاهلية، وقادت حركة الردة بنجد في الإسلام، وكان لرجالاتها مواقف مشهودة في معارك الفتح الإسلامي.

وأما بنو فقعس قوم مغلّس فهم بطن كبير من بطون بني أسد، فيهم الرؤساء والشعراء والفرسان، لذلك جمع ابن عبدة نسبهم في كتاب مستقل، إذ ذكر ابن النديم أن ابن عبدة ألف «كتاب نسب بني فقعس بن طريف بن أسد بن خزيمة»[8]. وخص رواة الشعر شعر بني فقعس بكتاب غير كتاب «أشعار بني أسد» الذي صنعه أبو سعيد السكري، فقد أخذ النمري في كتابه الملمع شعراً لمغلّس من «أشعار بني فقعس»[9].

ومغلّس من بيت سيادة وشرف وشعر ورياسة، فجده خالد بن نضلة كان سيداً فارساً شاعراً وفاداً على الملوك، رأس بني أسد في حروبهم، وهو الموصوف «بالسيد الصمد»[10]، ولعلو قدره وشرفه استثناه عبد يغوث الحارثي حين ذم مضر جميعها، قال الجاحظ: «قال عبد يغوث بن وقّاص: ما أذمُّ، ما فيها إلاّ عَطْنَى، ليس خالدَ بن نضلة، يعني مضر»[11]. وكان خالد نديماً للمنذر بن ماء السماء، وفي مجلس شراب طلب منه ومن السيد الأسدي الآخر عمرو بن مسعود أن تدخل أسد في طاعته فأبيا، فقتلهما، وندم على قتلهما فبنى على قبريهما الغريين، وجعل يوم نادمهما يوم نعيم ويوم دفنهما يوم بؤس[12]. ورثتهما هند بنت مَعْبَد بن نضلة ابنة أخي خالد، فقالت:

---

(7) البيان والتبيين 1: 174.

(8) الفهرست: 94.

(9) الملمع: 71.

(10) انظر ترجمته في جمهرة النسب 1: 239.

(11) البيان والتبيين 3: 269، وانظر أسماء المغتالين: 246، والعبارة فيه مضطربة لحقها تحريف وخرم.

(12) انظر أسماء المغتالين: 133 ـ 134، ومعجم البلدان 4: 198، والخزانة 11: 271.

ألا بكر الناعي بِخَيْرَيْ بني أسد   بعمرو بن مسعود وبالسَّيِّد الصَّمَدْ[13]

ومن ولد نوفل بن نضلة، أخي خالد بن نضلة، طُلَيحة بن خويلد، وكان خطيباً شاعراً كاهناً ناسباً فارساً يعدل بألف فارس[14]. ادعى النبوة وقاد ردة الحليفين أسد وغطفان، فقاتله خالد بن الوليد وهزمه، ثم أسلم في عهد عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، وأحسن البلاء في معارك الفتح الإسلامي[15].

وأسرة مغلس أسرة شعر، فأخواه بَغْثَر ونافع شاعران[16]، وابن أخيه مُضَرِّس ابن رِبْعي شاعر مجيد، له ديوان شعر لم يصل إلينا، نقل عنه ياقوت في معجم البلدان، وذكره ابن بري في أماليه على الصحاح[17].

ولمغلّس عدا بغثر ونافع ورِبْعي أخ رابع اسمه أُطَيْط، يبدو أنه كان أكبر من مغلّس، وكان به باراً، فلما مات أطيط رثاه مغلّس، وذكر أن الأعداء أبدوا دمن صدورهم التي ما كانت لتبدو لولا موت أطيط[18]. وقيل إن لمغلس أخوين هما مدرك ومرة، وكانا يظهران له العداوة[19]، وقيل هما قريبان له[20].

هذا كل ما وقفت عليه من أخبار مغلّس، فأخباره نزرة يسيرة، وهو شاعر محسن متمكن، أكثر اللغويون والنحاة من الاستشهاد بشعره. وقد جمع شعره في أشعار بني فقعس[21]، ولم يصل إلينا هذا الكتاب، كما أنه لم يصل إلينا كتاب «أشعار بني أسد» الذي صنعه أبو سعيد السكري. ولم أقع على ذكر ديوان

---

(13) الخزانة 11: 269.

(14) انظر على التوالي البيان والتبيين 1: 359، وجمهرة النسب 1: 239.

(15) انظر ترجمته في أسد الغابة 3: 65، والاستيعاب 2: 228 ـ 229، والإصابة 2/ 226.

(16) شرح الشواهد للعيني 1: 333. وانظر ترجمة بغثر في التعازي والمراثي: 262، والقاموس والتاج (بغر). وانظر ترجمة نافع في أمالي اليزيدي 145 ـ 146، وطبقات فحول الشعراء 2: 637 وما بعدها، والإصابة 3: 551.

(17) انظر معجم البلدان 3: 392، وشرح شواهد الشافية 4: 483 ـ 484. وانظر ترجمة مضرّس في المؤتلف والمختلف: 292، ومعجم الشعراء: 307، والخزانة 5: 22.

(18) العيني 1: 333، والخزانة 5؛ 312.

(19) الخزانة: 303.

(20) شرح اللمع 1: 119، والعيني 1: 333، والخزانة 5: 312.

(21) انظر الملمع: 71.

لمغلّس، وبلغ ما وقفت عليه من شعره ثلاثة وأربعين بيتاً، وثلاثة أبيات نسبت إليه وليست له.

وأكثر شعره في رثاء أخيه أطيط، وعتاب وشكوى من قرينين له يسعيان في أذاه ومضارّته، وهجاء لهما، وله هجاء في بني عامر، وفخر قليل. وشعره بدوي في معانيه وأخيلته، متين التركيب، شديد الأسر، وافر الغريب.

شعر مُغَلِّس بن لَقِيط بن حَبِيب بن خَالِد بن نَضْلَة ابن الأَشْتَر بن حَجْوَان بن فَقْعَس

- 1 -

في مجالس ثعلب (2: 555): «من الطويل»

1 - لَـيَـالِـيَ لَـمْ تُـنْـتَـجْ عُـذَامٌ خَـلِـيَّـةً تُسَوَّقُ صَرْياً في مُقَلَّدَةٍ صُـهْـبِ[22]

- 2 -

في الخزانة (5: 203 - 304)[23]:

1 - وَأَبْـقَـتْ لِـيَ الأَيَّـامُ بَـعْـدَكَ مُـدرِكـاً وَمُـرَّةَ، والـدُّنْـيَـا قَـلِـيـلٌ عِـتَـابُـهَـا[24]

---

(22) لم تُنْتَج أي: لم تَضع إبلها، يقال: نتج القوم، إذا وضعت إبلُهم وشاؤهم. والعُذام: مكان. انظر اللسان (عذم)، ولم أجده في معجم البلدان، وأراد هنا: أهل العُذّام. والخَلِيَّة من الإبل: التي تُنْتَج وهي غزيرة فيُجَرُّ ولدُها من تحتها، فيُجعل تحت أخرى، وتُخلَّى هي للحَلَب، وذلك لكرمها. وتُسوَّق: من التَّسويق، وهو السَّوق. وقوله «صَرْياً»، أراد: صَرْيَاء، وقصر الممدود لضرورة الشعر، وهذا جائز، انظر ابن عصفور: 116، والصَّرياء والصَّريَّة: الناقة يُصَرَّى اللَّبن في ضَرْعها، يقال: صَرَّيتُ النَّاقة تَصْرِيَةً، إذا لم تَحْلُبها أياماً حتى يجتمع اللبن في ضَرْعها. والمُقَلَّدة: البُدْن يُجعل في عُنُقها شِعارٌ يُعْلَمُ به أنَّها هَدْي والصُّهْب: مفردها أَصْهَب، وهو من الإبل الذي يخالط بياضه حُمْرة، وقال ابن منظور: «قال ابن الأعرابي: العرب تقول: قريش الإبل صُهْبُها وأُدْمُها، يذهبون في ذلك إلى تشريفها على سائر الإبل «اللسان (صهب).

(23) قال العيني: «يرثي فيها أخاه أُطيطاً ويشتكي من قرينين له يؤذيانه، وقيل هما ابنا أخيه، وهما مُدْرِك ومُرَّة «شرح الشواهد» 1: 334. وأضفت البيت السادس عن رواية في الخزانة 5: 305.

(24) في الخزانة وفي معجم الشعراء أيضاً «أَبْقَتْ لَكَ أيّام»خرم وتصحيف، ولا يستقيم المعنى، والصواب عن سائر المصادر. وفي معجم الشعراء: «كَرِيهٌ عِتَابُها» - وقال البغدادي: «وقوله (والدُّنيا قَلِيلٌ عِتَابُها) أراد أن عتاب الدنيا غير نافع، فمعاتبها غير مُستكثر منه» الخزانة 5: 304.

2 - قَرِينَيْنِ كَالذِّئْبَيْنِ يَبْتَدِرَانِنِي وشَرُّ صَحَابَاتِ الرِّجَالِ ذِئَابُهَا[25]

3 - وإنْ رَأَيَا لِيْ غِرَّةً أَغْرَيَا بِهَا أَعَادِيَّ، والأَعْدَاءُ كَلْبَى كِلاَبُهَا[26]

4 - إذا رَأَيَانِي قَدْ نَجَوْتُ تَلَمَّسَا لِرِجْلِيْ مُغَوَّاةً هَيَاماً تُرَابُهَا[27]

5 - فَلَوْلا رَجَائِي أَنْ تَؤُوبَا وَلاَ أَرَى عُقُولَكُما إلاّ شَدِيداً ذَهَابُهَا[28]

6 - سَقَيْتُكُمَا قَبْلَ التَّفَرُّقِ شَرْبَةً شَدِيداً على بَاغِي الظُّلام طِلاَبُهَا[29]

7 - لَعَلَّ جَوازِي اللّهِ يَجزِينَ مِنْهُمَا وَمرُّ اللّيالِي صَرْفُهَا وانْقِلابُهَا[30]

---

(25) في معجم الشعراء: «فَرِيقَيْن». وفي الأمالي الشجرية، والحماسة البصرية: «يَقْتَسِمَانِنِي» - وقال البغدادي: «وقوله (قَرِينَيْنِ كالذئبين) شبههما بالذئبين لأن الذئاب أخبث السِّباع «الخزانة 5: 304.

(26) في معجم الشعراء، والبصائر: «إذا رَأَيا». وفي الشجرية، والبصرية، والعيني، ورواية في الخزانة 5: 304 «إذا رَأَيَا لِي غَفْلَةً أَسَّدَا لَهَا». وفي معجم الشعراء، والبصائر: «تَغْوي كِلاَبُها» - وكَلْبَى: واحد ها كَلِبٌ، كزمْنى وزَمِنٌ. وقال البغدادي في شرح رواية «إذا رَأَيَا لي غَفْلَةً أَسَّدَا لَهَا»: «أي أفسدا قلوب أعاديَّ حتى جعلا أخلاقهم كأخلاق الأسود» الخزانة 5: 304.

(27) في البصائر، والعيني، واللسان: «وإن رَأَيَانِي». وفي البصائر: «قَدْ رَجَوْتُ» وفي العيني: «قد حَذَرْتُ». وفي العيني، واللسان: «تَبَغَّيَا لِرِجْلِي» - وفي العيني: 336، والخزانة 5: 304: «عن أبي علي (في التذكرة) أن الرواية عنده (هَيَالي تُرَابُهَا)» - والمُغَوَّاة بحفرة كالزُّبْية تُحتفر للأسد، وجمعها مُغَوَّيات. والهَيام: الرّمل الذي لا يتماسك أن يسيل من اليد للينه. وهَيَالي: مفردها هائل، وهو من الرّمل الذي لا يثبت. وقال البغدادي: «وضرب هذا مثلاً لكثرة معرفتهما بالشَّرّ، والتحيُّل في جلب أنواع الضُّرر» الخزانة 5: 305.

(28) اعتمدت رواية البيت عن الخزانة 5: 305. وفي الشجرية: «فَلَوْلاَ رَجَاءٌ أَنْ تَتُوبَا». وفي البصرية: «فَلَوْلا رِجالٌ أن تَتُوبَا» تصحيف. وفي العيني: «أن تَتُوبَ». وفي الشجرية، والبصرية: «وَمَا أَرَى عُقُولَكُمَا إلاّ بَعِيداً». وروايته في الخزانة 5: 303.

وَأَعْرَضْتُ أَسْتَبْقِيهِمَا ثُمَّ لاَ أَرَى حُلُومَهُمَا إلا وَشِيكاً ذَهَابُهَا

(29) في التاج: «سَقَيْتُها» تصحيف، ولا يستقيم الوزن. وعجزه في العيني والبصرية، والتاج، ورواية في الخزانة 5: 305: «يَمُرُّ على باغي الظُّلام شَرَابُهَا» - وقال ابن الشجري في شرح البيت: «يقول لولا أنّي أرجو أن تَرْجِعا عما ارتكبتماه من ظلمي لسقيتكما قبل أن يفارق أحدكما صاحبه شربة يشتد طلبها، أي طلب مثلها على من يطلب المكافأة على ظلمه، أي فعلت بكما فعلاً يشابه شربة سم. و(الظُّلام) بالكسر: الظُّلم، وأراد: على باغي جزاء الظُّلام فحذف المضاف. وقال عقولكما فجمع العقل في موضع التثنية» الأمالي الشجرية 2: 203.

(30) الجَوَازِي: مفردها الجَزَاء، قال ابن منظور: «فكما جُمع سَيْل على سَوَائِل كذلك يجوز أن يكون جَوَازٍ جمع جَزَاء «اللسان (جزى). ويجزين منهما، أي: يَقْضِين حَقِّي منهما، والجَزَاء: القَضَاء، يقال: جَزَيْتُ فلاناً حقَّه، إذا قَضَيْتَه. وصَرْف اللَّيالي: حَدَثَانُها ونَوائِبُها، وجمعها صُرُوف.

8 ـ فَيَشْمَتَ بالمَرْأَيْنِ مَرْءٌ تَخَطَّيَا إلَيْهِ قَرابَاتٍ شَدِيداً حِجَابُهَا[31]

9 ـ وَقَدْ جَعَلَتْ نَفْسِي تَطِيبُ لِضَغْمَةٍ لِضَغْمِهِمَاهَا يَقْرَعُ العَظْمَ نَابُها[32]

10 ـ وَلاَ مِثْلَ يَومٍ عندَ سَعْدِ بن نَوْفَلٍ بِفَرْتَاجَ إنْ تُوفِي عليَّ هِضَابُها[33]

11 ـ لِأَجْعَلَ مَا لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لامْرِىءٍ وَأَكْتُبَ أَمْوالاً عَدَاءً كِتَابُهَا[34]

---

(31) أراد بالمَرْأين: مُذكراً ومُرَّة، وبالمَرْء: نفسه. والحِجَاب: كل ما حال بين شيئين، وأراد هنا: حُرمة القَرابة والرَّحِم.

(32) اعتمدت رواية الخزانة 5: 301. وفي معجم الشعراء، والبصائر، والشجرية، ورواية في الخزانة: «فَقَدْ». وفي البصائر: «تَطِيبُ بِضَغْمَةٍ». وفي الجيم، والشجرية، ورواية في الخزانة 5: 305: «تَهُمُّ بِضَغْمَةٍ». وفي الخزانة 5: 303. والبصائر، ومعجم الشعراء: «أَعَضَّهماها». وفي الجيم: «على غِلٍّ غَيْظٍ». وفي العيني: «عَلى قِلِيَ غَيْظٍ». وفي الجيم، والعيني: «يَهزِمُ العَظْمَ» وفي رواية في الخزانة 5: 305: «على عَلٍّ غَيْظٍ يقْصِمُ العَظْمَ». وفي فرائد القلائد: «يُفْرِعُ العَظْمَ» بالفاء الموحدة ـ والبيت شاهد نحوي على وقوع الضمير المتصل موقع المنفصل. انظر الخزانة 5: 301، وشرح المفصل: 3: 105، وسيبويه 2: 365. والضَّغْمة: العَضَّة الشَّدِيدة، وقال العيني: «يكني بها عن الشدَّة والمُصيبة، لأن من عرضت له الشِّدَّة يَعَضّ على يديه «فرائد القلائد: 34. والعَلُّ: التكرُّر. ويَقْرَع العَظْمَ: يَضربه. ويُفْرِعُ العَظْمَ: يُفسده ويُدمِيه، يقال: أَفْرَعَ اللِّجَامُ القَرَسَ، إذا أَدْمَاه. ويَهْزِمُ العَظْمَ: يَغْمِزُه فيصير فيه وَقْرَةٌ، يقال: هَزَمَ الشيءَ يَهزِمِهِ هَزْماً فانْهَزَمَ، إذا غَمَزَه بيده فصارت فيه وَقْرَةٌ كما يُفعل بالقِثَّاء ونحوه. ويَقْصِم العظمَ: يكسره حتى يَبِين، والقَصْم: كَسْر الشيء الشديد حتى يَبِين. وقال البغدادي: «وصف الضَّغْمة، فقال: يقرعُ العظمَ نابُها، فجعل لها نابا على السَّعَة. والمعنى: يصل النَّابُ فيها إلى العظم فيقرعُه» الخزانة 5: 306. وقال ابن الشجري في شرح البيت «يقول: جعلت نفسي تطيب لأنْ أَضْغَمَهُمَا ضَغْمَةً يقرعُ لها النَّابُ العظمَ. . . أي يقرعُ عظمَهما نابي، لِضغمي إياهما ضَغْمةً واحدةً» الأمالي الشجرية 2: 202 ـ 203 وعلى هذا الضَّغْمتان والقَرْع والنَّاب جميعها للمتكلم. وقال البغدادي: «وقد اختلف الناس في معنى هذا البيت، وأصوب من تكلم عليه ابن الشجري في أماليه» الخزانة 5: 302. وأورد البغدادي اختلاف العلماء في معنى البيت. انظر الخزانة 5: 305 وما بعدها.

(33) سَعْد بن نَوْفَل، لعله: رجل من بني أسد. وفَرْتاج: موضع، قال البغدادي: «فَرْتاج، بفتح الفاء: موضع «الخزانة 5: 305، وقال ياقوت: «فِرْتاج، بكسر أوله وسكون ثانيه: ماء لبني أسد، قال الأصمعي: ويسيل في الثَّلْبوت واد يقال له الرُّحبة فيه ماء لبني أسد يقال له فِرتاج «معجم البلدان 4: 246، وضبطه البكري بكسر الفاء. انظر معجم ما استعجم 3: 1017. وتُوفِي ـ تُشرِف، وقوله: تُوفِي عَلَيَّ هِضَابُها، أراد: تُشرِف لي هِضابُها.

(34) أكتبُ أموالاً، أي: أَجْمَعُها، والكَتْب: الجَمْع. والأموال: مفردها المال، وهو ما ملكته من جميع الأشياء، وأكثر ما يطلق عند العرب على الإبل، لأنها أكثر أموالهم. وعداءٌ كِتَابها، أي: بعيد جمعها، والعَدَاء: التَّباعد والتَّفرُّق.

12 ـ خَرَجْتُ خُروجَ الثَّوْرِ قَدْ عَصَبَتْ بِهِ سَلوقيَّةُ الأَنْسابِ خُضْعٌ رِقابُها[35]

13 ـ حُبِسْتُ بِغُمَّى غَمْرةٍ فَتَرَكْتُهَا وَقَدْ أَتْرُكُ الغُمَّى إذا ضَاقَ بَابُهَا[36]

ـ 3 ـ

في حلية المحاضرة (1: 265): «من الطويل»

1 ـ . . . . وَيُنْجِيكَ مِنْ عَارِ الذُّنُوبِ اجْتِنَابُهَا

ـ 4 ـ

في الجيم (1: 196): «من الكامل»

1 ـ حَتَكاً يُسوِّقُهنَّ أَهْلُ المِرْبَدِ[37]

ـ 5 ـ

في الجيم (3: 254): «من الوافر»

1 ـ وَكُنَّا مِنْ قَضَاءِ الحَقِّ مِنْهُ كَأَنَّا واقِفُونَ عَلَى مِدَادِ[38]

---

(35) في الجيم 2: 279: «قَدْ عَكِشَتْ به». وفي الجيم 2: 329: «قَدْ عَرِسَتْ به مُقَلَّدَةُ الأَوْتَار» ـ وعَصَبَتْ به: أحاطَت به، يقال: عَصِبَ القومُ بفلان إذا استكَفُّوا حوله. وعَكِشَتْ به: أحاطَت به، يقال: عَكِشَت بالثَّور الكلابُ، إذا أحاطت به وعَصِبتْ به. وعَرِسَت به: اشتدَّتْ عليه، والعَرس: الشِّدَّة والضَّراوة، يقال: عَرِس الشَّرُّ عَرَساً، إذا اشتدَّ. والسَّلُوقِيَّة من الكلاب: أجودها، منسوبة إلى سَلُوق وهي أرض باليمن. انظر اللسان (سلق). والأوتار: أوتار القِسيّ، وكانوا يتقلَّدونها ويُقلِّدونها أفراسَهم وكلابَهم، ويزعمون أن التقلُّد بالأوتار يردُّ العينَ ويدفع المكاره. انظر اللسان (وتر). والخُضع: واحدها أَخْضَع، وهو الذي في عُنقه تَطَامن خِلْقَة.

(36) الغُمَّى: المُبْهَمَة المُلْتَبِسة، يقال: إنَّهم لَفِي غُمَّى من أمرهم، إذا كانوا في أمر مُلْتَبِس. والغَمْرة: الشِّدَّة، وجمعها غَمَرَات وغِمَار وغُمَر مثل نَوْبَةٍ ونُوَب. وغُمَّى غَمْرة، أي: شدَّة مُبْهَمة مُلْتَبِسة. وقوله: أترك الغُمَّى إذا ضاقَ بَابُها، أراد: أنه يدع الأمر إذا التبسَ عليه ولم يجد له مخرجاً.

(37) قال أبو عمرو: «الحَتَك: البَهْمُ الصِّغَار، تقول: إنَّ بَهْمَك لَحَتَكٌ، وهي الصِّغار سَيِّئة الغِذَاء، الواحدة: حَتَكَة. «الجيم 1: 196. والمِرْبَد: كل شيء حُبِست به الإبلُ والغنم، يقال: رَبَدَ بالمكان يَرْبُد رُبُوداً، إذا أقَامَ به.

(38) قال أبو عمرو «المِدَاد: حَبْل الخَيْل الذي يُمَدّ» الجيم 3: 254.

- 6 -

في الجيم (3: 210): «من الطويل»

1 - مَالَكُما يابْنَيْ عِصَامٍ سُقِيتُمَا على اللَّوْحِ كَأساً من دِمَاءِ الأَسَاوِدِ[39]

- 7 -

في شرح أبيات سيبويه (1: 278)[40]: «من الطويل»

1 - وَقَد عَلِمَ الأَعْدَاءُ ما كَانَ دَاءَهَا بِثَهْلاَنَ إلا الخِزْيُ مِمَّنْ يَقُودُهَا[41]

وفي الجيم (1: 172):

2 - رَمَى رَمْيَةً لو قُسِّمَتْ بَيْنَ عامِرٍ وعَبْسٍ بَغِيضٍ لاسْتَحَشَّ شَرِيدُهَا[42]

- 8 -

في التاج (غمم): «من الطويل»

1 - وَأَضْرِبُ في الغُمَّى إذا كَثُرَ الوَغَى وأُهْضَمُ أَنْ أَضْحَى المَرَاضِيعُ جُوَّعا[43]

---

(39) في البيت خرم. وهذا جائز في أول أبيات الطويل. واللُّوح: العَطَش والأَسَاود: واحدها الأَسْود، وهو العظيم من الحَيَّات.

(40) قال السيرافي: «وسبب هذاالشعر أن حُصَيْناً والقَعْقَاع ابني خُلَيد أكلا بَكرة لسُويَد بن زَيْد بن عاصم الفَقْعَسِيّ فطلبهما، بما صنعا، بنو لَقِيط، وعقر بعض بني لقيط فرساً لخُلَيد» شرح أبيات سيبويه 1: 278.

(41) في السيرافي: «رأيت في شعره (إلا الجَرْيُ) «والبيت شاهد نحوي على اسم كان وخبرها معرفتين يصلح كل واحد أن يكون اسماً وأن يكون خبراً. انظر سيبويه 1: 50، والسيرافي 1: 278. وثَهْلان: جبل في بلاد بني نُمَير بن عامر بن صعصعة بناحية الشُّريف. انظر معجم البلدان 2: 88 وقال السيرافي في شرح البيت: «ويجوز أن يريد بقوله (دَاءَها) داء الجماعة التي اجتمعت في خصومته وقتاله، إلا الخِزْي مِمَّنْ جمعهم لقتال. ويجوز أن يريد: ما كان داء الخيل التي عقرت إلا الخِزْي، لأنه فعل فِعلاً أدى إلى عقرها. ورأيت في شعره (إلا الجَرْيُ مِمَّنْ يَقُودُها) يعني أنه جرى فيها جرياً مذموماً» شرح أبيات سيبويه 1: 278.

(42) قال الشيباني: «قوله: لاسْتَحَشَّ، من الحُشَاشة» الجيم 1: 172. والحُشَاشَة: رَمَق بقيَّة الحياة والرُّوح. والشَّريد: الهَارِب، يقال: شَرَدَ البعيرُ وغيره، إذا هَرَبَ.

(43) الغُمَّى: كَكُرْبَى، الشَّدِيدة من شدائد الدَّهر. وأُهْضَم: من الهَضَم وهو خَمَص البطون. والمَرَاضِيع: مفردها مُرْضِع.

- 9 -

في كنز الحفاظ (155 ـ 156)[44]: «من الطويل»

1 ـ لَئِنْ غَضِبَتْ قَيْسٌ لِقَيْسٍ لَتَغْضَبَنْ ... لَنَا مِنْهُمْ أَنْ نَرْأَمَ الضَّيْمَ خِنْدِفُ[45]

2 ـ فَإِنَّكَ إنْ عَادَيْتَنِي غَضِبَ الحَصَى ... عَلَيْكَ وذُو الجُبُّورَةِ المُتَغَطْرِفُ[46]

- 10 -

في الجيم: (1: 240): «من الطويل»

1 ـ وَتَالِيَةٌ رَوْحَاءَ يَلْحَقُهَا بِهِ ... عَنِيقٌ إذا احْتُثَّ المَرَاسِيلُ خَيْطَفُ[47]

- 11 -

في حاشية على شرح بانت سعاد (1: 375): «من الوافر»

1 ـ وَمَا حَقُّ الَّذِي يَعْتُو نَهَاراً ... وَيَسْرِقُ لَيْلَه إلاَّ نَكَالا[48]

---

(44) قال التبريزي: «تقدم مُغَلِّس إلى أمير كان على أُضَاخ فحكم عليه بشيء أنكره. واتهمه مُغلِّس لأن خصمه من قيس، والأمير من قيس، فقال قصيدة يذكر فيها ما جرى منه» كنز الحفاظ: 155.

(45) في التكملة: «لَنَغْضَبَنْ. . أَنْ تَرْأَمَ» ـ وَنَرْأَمُ الضَّيم: نَلْزَمُه ونَأْلَفُه وكلُّ من لَزِم شيئاً وَأَلِفَهُ وأَحبَّه فقد رَئِمَه.

(46) في مقاييس اللغة: «إنْ أَغْضَبْتَنِي». وفي تهذيب اللغة، واللسان، والتاج (غترف)، وفي كنز الحفاظ: «ويروى: المتَغَتْرِفُ» ـ والجُبُّورة: الجَبَرُوت. وذو الجُبُّورة: الله جَلَّ ثناؤه والمتغطرف والمتغترف: المتكبر وقال التبريزي في شرح البيتين «يقول للأمير إن جُرْتَ عليّ وتعصَّبتَ من أجل قيسٍ فأنا من خِنْدِف والسُّلطان لنا والملك فينا. فإن غَضِبَتْ غَضِبَ بغضبها الناس كلُّهم. كنز الحفاظ: 156.

(47) التَّالِية: التَّابِعة، يقال: تَلَوْتُه تُلُواً، إذا تَبِعْتَه، وما زِلْتُ أَتْلُوه حتى أَتْلَيْتُه، إذا تَقَدَّمته وصَارَ خَلْفَكَ. وَرَوْحَاء: موضع بين مكة والمدينة، وهو من عمل الفُرْع، والفُرْع قرية بينها وبين المدينة ثمانية بُرُد على طريق مكة. انظر معجم البلدان 3: 76، و4: 252. وبه: الضمير يعود على الموضع، أي رَوْحَاء. والعَنِيق من الأبل: المنبسط السَّير، يقال: أَعْنَقَتِ الدَّابةُ فهي مُعْنِق ومِعْنَاق وعَنِيق، إذا انبسطت في سَيرها. واحتُثَّ: استُعْجِلَ، والحَثُّ: الاستِعجَال. والمَرَاسِيل، أراد إبلاً مَراسِيل، وهي السَّهْلة السَّيْر. والخَيْطَف: سرعة انجذاب السَّير كأنه يختطف في مَشْيِهِ عُنقَه، أي يجتذبه، يقال: جَمَل خَيْطَف، إذا كان سَرِيع المَرّ.

(48) استشهد البغدادي بهذا البيت وبيت آخر على إعمال «ما» في الخبر الموجب بـ«إلا» وقال: «ومنع الجمهور العمل مع نقض النفي، وأولوا البيتين بوجوه كثيرة» حاشية على شرح بانت سعاد 1: 375. وما هنا: حرفية نافية. انظر مغني اللبيب 1: 303. ويَعْتُو: يَستكبِر ويجاوز الحدَّ،=

- 12 -

في الجيم (3/ 314) : «من الرجز»

1 - لاَ وَصْـلَ إلاَّ وَصْـلُ أُمِّ الـهَـيْـثَـمِ لَـمْ أَنْـسَ يَـوْمَ وَبَّـأَتْ بـالـمِـعْـصَـمِ[49]

- 13 -

في الأشباه والنظائر (2: 332)[50] : «من الطويل»

1 - سَـقَـى الله أَصْـدَاءً بِـرَقْـدٍ وذِمَّـةً بِـرَقْـدٍ ذِهَـابـاً لا تَـجَلَّى غُـيُـومُـهَـا[51]

2 - وَلاَ زَالَ فِـيـنَـا كُـلُّ مَـيْـثَـاءَ يُـرْتَـعَـى بها النَّوْرُ والبُلْدَانُ يُرْعَى هَشِيمُهَا[52]

3 - أَلاَ لاَ أَرَى بَـعْـدَ ابْـنِ زَيْـنَـبَ لَـذَّةً لِـدُنْـيَـا وَلاَ حـالاً يَـدُومُ نَـعِـيـمُـهَـا[53]

4 - وَلاَ ذَا أَخٍ إلاَّ سَـيَـفْـجَـعُـهُ بِـهِ حِـمَـامُ الـمَـنَـايَا حِينَ يَأْتِي غَـرِيـمُـهَـا

وفي الجيم (2: 224) :

5 - فَـيُـصْـبِـحُ في غَـبْـرَاءَ بَـعْـدَ إشَـاحَـةٍ عَلَى العَيْشِ مَرْدُودٌ عَلَيْهِ ظَلِيمُهَا[54]

= يقال: عَتَا يَعْتُو عُتُوّاً وعِتِيًّا، إذا استكبرَ وجَاوزَ الحَدَّ. والنَّكال: الذي تجعله عِبرة لغيره، إذا رآه خاف أن يعمل عَمَلَه، يقال: نَكَّل به تنكيلاً، إذا جعله نَكالاً وعِبْرَة لغيره..

(49) لا، هنا: نافية للجنس. انظر مغني اللبيب 1: 237. ووبَّأت: أشارَت، يقال: وَبَّأْتُ إليه وأَوْبَأْتُ، إذا أَشَرْتَ إليه، وقيل: الإيباء: أن يكون خلفك فتفتح أصابعك إلى ظهر يدك تأمره بالتَّأَخُّر عنك. انظر اللسان (وبأ). والمِعْصَم، ههنا: اليد، قال ابن منظور: «وربما جعلوا المِعْصَم اليدَ» اللسان (عصم).

(50) الأبيات في رثاء أخيه أُطَيْط. انظر الأشباه والنظائر 2: 332.

(51) في الأشباه: «لا تَحَلَّى» بالحاء المهملة، تصحيف، ولعل الصواب ما أثبت - والأَصْدَاء: واحدها الصَّدَى، وهو جسد الإنسان بعد موته. ورَقْد: هضبة بين ساق الفَرْوَين وبين حبس القَنَان، وهي بأطراف العُرْف، بينهنّ وبين القَنَان وبين أَبَان الأسود، وكل هذه الأماكن في بلاد بني أسد. انظر معجم البلدان 3: 57. والذِّمَّة: الحقُّ والحُرْمَة. والذِّهاب: واحدتها ذِهْبَة، وهي المَطْرَة اللَّيِّنَة. ولا تَجلَّى: من الجَلاء، أي: لا تنكشف ولا تَتَفرَّق.

(52) المَيْثاء: الأرض اللَّيِّنة من غير رمل، وجمعها مِيثٌ مثل هَيْفاء وهِيف - والنَّوْر: الزَّهر، وجمعه أَنْوَار. والهَشِيم: النبت الذي بقي من عام أول.

(53) ابن زينب: أخوه أُطَيْط.

(54) في التاج: «فَأَصْبَحَ». وفي اللسان: «مَرْدُودٌ عَلَيْهَا» - والغَبْراء: الأرض لِغُبْرَة لونها أو لما فيها من الغُبار. والإشَاحة: الحَذَر والخوف لمن حاول أن يدفع الموت، ولا يكون الحَذِر بغير=

وفي الخزانة (5 : 304):

6 ـ ذَكَرْتُ أُطَيْطاً والأَدَاوَى كَأَنَّها   كُلَى مِنْ أَدِيمٍ يَسْتَشِنُّ هُزُومُهَا[55]

7 ـ لَعَمْرِي لَقَدْ خَلَّيْتَنِي وَمَواطِناً   تُشِيبُ النَّواصِيَ لَوْ أَتَاكَ يَقِينُهَا[56]

8 ـ وَأَبْدَتْ لِيَ الأَعْدَاءُ بَعْدَكَ مِنْهُمُ   ثَرَى دِمَنٍ مَا كَانَ يَبْدُو دَفِينُهَا[57]

وفي معجم الشعراء (309):

9 ـ عَوَى نَابِحٌ مِنْ أَرْضِه فَعَوتْ لَهُ   كِلاَبٌ وَأُخْرَى مُسْتَخِفٌّ حُلُومُهَا[58]

وفي الحيوان (1 : 378 ـ 379):

10 ـ عَوَى مِنْهُمُ ذِئْبٌ فَطَرَّب عَادِياً   لَهُ مُجْلِبَاتٌ مُسْتَثَارٌ سَخِيمُهَا[59]

11 ـ إِذَا هُنَّ لم يَلْحَسْنَ مِنْ ذِي قَرَابَةٍ   دَماً هَلُسَتْ أَجْسَادُهَا ولُحُومُهَا[60]

= جِدٌّ مُشِيحاً، يقال: أَشَاحَ الرَّجُلُ إِشَاحَةً، إذا جَدَّ في الأمر. والظَّلِيم هنا: تراب لَحْد القبر.

(55) الأَدَاوَى: واحدتها إِدَاوَة، وهي إناء صغير من جلد يُتَّخَذ للماء، وأراد هنا: عينيه. والكُلَى: واحدتها كُلْية، وهي الرُّقْعَة تحت عُرْوَة الإِدَاوَة. ويَسْتَشِنّ، أي: يَخْلق، والشَّنَّة: القِرْبة الخَلَق. والهُزُوم: الكُسُور في القِرْبَة وغيرها، واحدها هَزْم وهَزْمَة.

(56) النَّواصِي: واحدتها نَاصِية، وهي قُصاص الشَّعر في مقدَّم الرأس.

(57) الثَّرَى: الكَثير، يقال: ثَرِي الرَّجلُ يَثْرَى ثَراً وثَراءً، إذا كَثُرَ مالُه. والدِّمَن: مفردها دِمْنة، وهي الحِقد المُدَمِّن للصدر. وثَرَى دِمَنٍ، أي: أحقاد كثيرة.

(58) في البيت إكفاء، والحُلوم: مفردها الحِلْم، وهو الأَناة والعقل. ومُسْتَخِفٌّ حُلُومُها، أي: فيها طَيْش وسَفَه.

(59) في الحيوان: «على فُعْلَيَاتٍ» تحريف، ولا يستقيم المعنى، والصواب من هامش معجم الشعراء، إذ قال محققه: «في الهامش: أنشد، الجاحظ في الحيوان: «البيتين» ـ وطرَّب: من الطَّرب، وهو خِفَّة تعتري عند شدَّة الفرح. والعَادِي: الظَّالِم والمُجْلِبات: المُعِينَات، يقال: أَجْلَبَه، إذا أَعَانَه، وأَجْلَبُوا عليه، إذا تَجَمَّعُوا وَتَأَلَّبُوا. وقوله «سَخِيمُها»، أراد: سَخِيمَتها، فرخَّم الاسم في غير النداء، لضرورة الشعر، وهذا جائز. انظر ابن عصفور: 137. والسَّخِيمة: الحِقْد والضَّغِينة، وجمعها سَخَائِم.

(60) في معجم الشعراء: «لم يُولِغْنَ... هُلِسَتْ أَبْدَانُهَا» ـ وهَلُسَتْ: من الهَلْس، وهو شِدَّة السُّلال من الهُزَال.

- 14 -

في مجمع الأمثال (1: 406)[61]. «من الوافر»

1 - أَصَلْمَعَةَ بنَ قَلْمَعَةَ بنِ فَقْعٍ لَهِنَّكَ، لا أَبَالَكَ، تَزْدَرِينِي

2 - لَقَدْ دَافَعْتُ عَنْكَ النَّاسَ حَتَّى رَكِبْتَ الرَّحْلَ كالجُرَذِ السَّمِينِ[62]

- 15 -

في الملمع (71): «من البسيط»

1 - جَاءَتْ بِهِ من جِبَالِ الرُّومِ حَنْكَلَةٌ كَأَنَّما جِلْدُهَا بالمَشْقِ مَدْهُونُ[63]

- 16 -

في الجيم (2: 327): «من الطويل»

1 - فَمَا تَرَكَ المَهْرِيُّ مِنْ جُلِّ مَالِنَا وَلاَ ابْنَاهُ في شَهْرَيْنِ إلاَّ العَنَاصِيَا[64]

---

(61) البيتان دون نسبة في مجمع الأمثال، والبيت الأول لمغلّس في اللسان والتاج.

(62) في تهذيب اللغة: 3: 298: «أَقَلْعَةَ بن صَلْمَعَةَ». وعجزه في مجمع الأمثال: «بِقَاعٍ ما حَدِيثُكَ تَزْدَرِينِي». وأثبت روايته عن تهذيب اللغة وسائر المصادر. وفي الأفعال: «لَهَنَّكَ» بفتح الهاء، تصحيف - وصَلْمَعَة بن قَلْمَعة: كناية عمن لا يُعرف ولا يُعْرَف أبوه. انظر السان (صلمع). والقَلْمَعَة: السِّفْلة من الناس الخَسِيس. والفَقْع: ضرب من أَرْدَإِ الكَمْأة، قال ابن منظور: «يشبه به الرجل الذَّليل، فيقال: هو فَقْعُ قَرْقَرٍ، ويقال أيضاً: أَذَلُّ من فَقْعٍ بقَرْقَر، لأن الدّواب تنجله بأرجلها، اللسان (فقع). ولَهِنَّك: كلمة تستعمل عند التوكيد، وقال ابن منظور: «وأصله، لإنَّكَ فأبدلت الهمزة هاء، كما قالوا في إياك هيَّاك، وإنّما جاز أن يجمع بين اللام وإن، وكلاهما للتوكيد، لأنه لما أُبدلت الهمزة هاء زال لفظ إن فصار كأنه شيء آخر «اللسان (لهن).

(63) الحَنْكَلَة: القَصِيرة، ومذكرها حَنْكَلٌ وحُنَاكِل. والمَشْق والمِشْق: المَغْرَة، وهي صبغ أحمر، يقال: ثوب مَمْشُوقٌ ومُمَشَّقٌ، إذا كان مصبوغاً بالمَشْقِ.

(64) في اللسان: «في الشَّهْرَيْنِ» - والعَنَاصِي: بقيّة كل شيء، واحدتها عَنْصُوَة، يقال: ما بقي من مَالِه إلا عَنَاصٍ، إذا ذَهَبَ مُعْظَمُه وبقي نُبَذٌ منه.

الشعر المنسوب إلى مُغَلِّس وليس له

ـ 17 ـ

في معجم الشعراء (308 ـ 309)[65]: «من الطويل»

1 ـ وَلاَ تُهْلِكَنَّ النَّفْسَ كَرْباً وحَسْرَةً ... على الشَّيْءِ سَدَّاهُ لِغَيْرِكَ قَادِرُهْ

2 ـ فَإِنَّكَ لا تُعْطِي امْرَأً حَظَّ غَيْرِهِ ... وَلاَ تَمْنَعُ الشِّقَّ الَّذِي الغَيْثُ مَاطِرُهْ

ـ 18 ـ

في المعاني الكبير (1: 187): «من الطويل»

1 ـ فَمَا لَكُمْ طُلْساً إلَيَّ كَأَنَّكُمْ ... ذِئَابُ الغَضَا والذِّئْبُ باللَّيْلِ أَطْلَسُ[66]

تخريج الشعر

ـ 1 ـ

في مجالس ثلعب 2: 555، واللسان (صرى).

ـ 2 ـ

1 ـ 13 في الخزانة 5: 303 ـ 305.

1 ـ 6، 9 في شرح الشواهد للعيني 1: 334.

1 ـ 5، 9 في البصائر والذخائر 1: 494 ـ 495، ومعجم الشعراء: 308، لمغلس بن لقيط السعدي.

1 ـ 3، 9، 5 في شرح اللمع 1: 119. وفي الأمالي الشجرية 2: 201 ـ 203.

6 والحماسة البصرية 1: 99، للقيط بن مرّة الأسدي.

4 في اللسان (غوي).

6، 9 في شرح الأعلم 1: 384.

---

(65) نسب المرزباني البيتين إلى مُغَلِّس، وهما من قصيدة لمُضَرِّس بن رِبْعي. انظر الشرح والتخريج في القصيدة (174).

(66) نسب ابن قتيبة البيت لمُغَلِّس، وهو من مقطوعة لمُضَرِّس بن رِبْعي. انظر الشرح والتخريج في المقطعة (182).

6 في التاج (ظلم).

9 في فرائد القلائد: 34، والجيم 2: 280. ودون نسبة، في سيبويه 2: 365، والأمالي الشجرية 1: 89، وشرح المفصل 3: 105، وشرح الأشموني 1: 121، واللسان (ضغم)، وشرح جمل الزجاجي 2: 19.

12 في الجيم 2: 279، و2: 329.

13 في اللسان، والتاج (غمم).

ـ 3 ـ

1 في حلية المحاضرة 1: 265.

ـ 4 ـ

1 في الجيم 1: 196.

ـ 5 ـ

1 في الجيم: 3: 254.

ـ 6 ـ

1 في الجيم 3: 210.

ـ 7 ـ

1 في شرح أبيات سيبويه للسيرافي 1: 278. ودون نسبة، في سيبويه 1: 50.

2 في الجيم 1: 172.

ـ 8 ـ

1 في التاج (غمم).

ـ 9 ـ

1 ـ 2 في كنز الحفاظ: 155 ـ 156، والتكلمة (جبر).

2 في اللسان (جبر)، و(غطرف)، والتاج (جبر)، و(غترف) ودون نسبة، في مقاييس اللغة 1: 501، و4: 431، وتهذيب اللغة 8: 237، و11: 58، واللسان (غترف)، والتاج (غطرف).

ـ 10 ـ

1 في الجيم 1: 240.

ـ 11 ـ

1 في حاشية على شرح بانت سعاد 1: 375.

- 12 -

1 في الجيم 3: 314.

- 13 -

1 ـ 4 في الأشباه والنظائر 2: 332.

5 في الجيم 2: 224. ودون نسبة، في اللسان، والتاج (ظلم).

6 ـ 8 في الخزانة 5: 304.

9، 11 في معجم الشعراء: 309.

10، 11 في الحيوان 1: 378 ـ 379، وهامش معجم الشعراء: 309، نقلاً عن هامش الأصل كما ذكر المحقق.

- 14 -

1 ـ 2 في مجمع الأمثال 1: 406، دون نسبة.

1 في اللسان، والتاج (صلمع). ودون نسبة، في الأفعال 3: 433، وهمع الهوامع 1: 182، وتهذيب اللغة 3: 298 و3: 325، والتكملة (صلمع).

- 15 -

1 في الملمع للنمري: 71.

- 16 -

1 في الجيم 2: 327. ودون نسبة، في اللسان (عنص).

- 17 -

1 ـ 2 في معجم الشعراء: 308 ـ 309، لمغلس، وقال المرزباني: «يقول في رواية أبي عينية المهلبي، وغيره يرويها لغيره: البيتين». وفي الخزانة 5: 22، والتذكرة السعدية: 329، مع بيتين آخرين، لمضرِّس بن ربعي الفقعسي.

1 في المعمرية والوصايا: 33، مع بيتين آخرين، لمضرِّس بن ربعي.

2 في الأضداد: 203، وأمالي المرتضى 2: 192، وحلية المحاضرة 1: 249، لمضرس بن ربعي.

1 في المعاني الكبير 1: 187، لمغلس. وفي الحيوان 4: 151، مع بيتين آخرين، لمضرس بن ربعي. وفي محاضرات الراغب 1: 174، مع بيت آخر، وحماسة البحتري: 240، مع خمسة أبيات، لعامر بن لقيط الفقعسي. وفي شرح سقط الزند 3:1357، للفقعسي. وفي البيان والتبيين 2: 160، مع بيتين آخرين، للأسدي.

المصادر

1 ـ **الاستيعاب في أسماء الأصحاب**، لابن عبد البر القرطبي (463هـ). (بهامش الإصابة)، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1358هـ(1939م.

2 ـ **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، لعز الدين ابن الأثير (630هـ) المكتبة الإسلامية، طهران، دون تاريخ.

3 ـ **أسماء المغتالين**، لمحمد بن حبيب (245هـ). من مجموع نوادر المخطوطات تحقيق عبد السلام هارون، ط2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1392هـ/ 1972م.

4 ـ **الأشباه والنظائر**، للخالدين أبي عثمان (نحو 350هـ) وأبي بكر (380هـ). تحقيق د. السيد محمد يوسف، لجنة التأليف، القاهرة، 1958م.

5 ـ **الإصابة في تمييز الصحابة**، لابن حجر العسقلاني (852هـ). المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1358هـ/ 1939م.

6 ـ **الأضداد**، لابن الأنباري محمد بن القاسم (328هـ). تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الكويت، 1960م.

7 ـ **الأفعال**، للسرقسطي سعيد بن محمد (نحو 400هـ). تحقيق: حسين محمد شرف، مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1395هـ/ 1975م.

8 ـ **أمالي ابن الشجري**، هبة الله بن علي (542هـ). دار المعرفة، لبنان، بيروت، دون تاريخ.

9 ـ **أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد)**، للشريف المرتضى، (436هـ). تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، دار إحياء الكتب العربية، مصر، 1373هـ/ 1954م.

10 ـ **أمالي اليزيدي**، محمد بن العباس (310هـ). ط1، مطبعة دائرة المعارف، حيدر آباد، 1367هـ/ 1948م.

11 ـ **البصائر والذخائر**، لأبي حيان التوحيدي (نحو 400هـ). تحقيق: د. إبراهيم الكيلاني، مكتبة أطلس ومطبعة الإنشاء، دمشق. 1964م.

12 ـ **البيان والتبيين**، لأبي عثمان الجاحظ (255هـ). تحقيق: عبد السلام هارون، لجنة التأليف، القاهرة، 1367هـ/ 1948م.

13 ـ **تاج العروس**، للمرتضى الزبيدي (1205هـ). تحقيق: عبد الستار فراج وآخرين، مطبعة حكومة الكويت، 1385هـ.

14 ـ **التذكرة السعدية**، للعبيدي محمد بن عبد الرحمن (القرن الثامن). تحقيق: عبد الله الجبوري، مطابع النعمان، النجف، 1391هـ/ 1972م.

15 ـ **التعازي والمراثي**، للمبرد محمد بن يزيد (286هـ). تحقيق: محمد الديباجي، مجمع اللغة العربية، دمشق، 1396هـ/ 1976م.

16 ـ **التكملة والذيل والصلة**، للصغاني الحسن بن محمد (650هـ). تحقيق: عبد العليم الطحاوي، دار الكتب، القاهرة، 1970.

17 ـ **تهذيب الألفاظ**، للخطيب التبريزي (502هـ). تحقيق: لويس شيخو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1895م.

18 ـ **تهذيب اللغة**، لأبي منصور الأزهري (370هـ). تحقيق: عبد السلام هارون وآخرين، الدار المصرية للتأليف والنشر، 1964م.

19 ـ **جمهرة أنساب العرب**، لابن حزم (456هـ). تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف بمصر، 1382هـ/ 1962م.

20 ـ **جمهرة النسب**، لابن الكلبي (نحو 206هـ). تحقيق: محمد فردوس العظم، دار اليقظة، دمشق، 1983م.

21 ـ **الجيم**، لأبي عمرو الشيباني (206هـ). تحقيق: إبراهيم الأبياري وآخرين، مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1394هـ/ 1974م.

22 ـ **حاشية على شرح بانت سعاد**، للبغدادي عبد القادر بن عمر (1093هـ). تحقيق: نظيف محرم خواجة، دار فرانتس شتاينر، بفيسباد ن، 1400هـ/ 1980م.

23 ـ **حلية المحاضرة في صناعة الشعر**، للحاتمي محمد بن الحسن (388هـ). تحقيق: د. جعفر الكتاني، دار الرشيد، بغداد، 1979م.

24 ـ **الحماسة**، للبحتري (286هـ). تحقيق: لويس شيخو، المكتب الشرقي، بيروت 1910م.

25 ـ **الحماسة البصرية**، للبصري صدر الدين (القرن السابع). تحقيق: مختار الدين أحمد، معهد الدراسات الإسلامية، الهند، 1384هـ/ 1964م. (نسخة مصورة، إصدار عالم الكتب، بيروت).

26 ـ **الحيوان**، لأبي عثمان الجاحظ (255هـ). تحقيق: عبد السلام هارون، ط1، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1356هـ/ 1938م.

27 ـ **خزانة الأدب**، للبغدادي. تحقيق: عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1387هـ/ 1967م.

28 ـ **شرح أبيات سيبويه**، لأبي سعيد السيرافي (385هـ). تحقيق: د. محمد علي سلطاني، مجمع اللغة العربية، دمشق، 1396هـ/ 1976م.

29 ـ **شرح الأشموني على ألفيه ابن مالك**، لنور الدين الأشموني (929هـ). (ومعه حاشية الصبان وشرح الشواهد الكبرى)، دار إحياء الكتب العربية، مصر، دون تاريخ.

30 ـ **شرح جمل الزجاجي**، لابن عصفور الإشبيلي (669هـ). تحقيق: د. صاحب أبو جناح، وزارة الأوقاف، الجمهورية العراقية 1400هـ/ 1980م.

31 ـ **شرح سقط الزند**، لأبي العلاء المعري (449هـ). دار الكتب المصرية، القاهرة، 1364هـ/ 1945م.

32 ـ **شرح شواهد سيبويه**، للأعلم الشنتمري (476هـ). بهامش كتاب سيبويه، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر، 1316هـ.

33 ـ **شرح شواهد الشافية**، للبغدادي. (مع شرح شافية ابن الحاجب)، تحقيق: محمد نور الحسن ومحمد محيي الدين عبد الحميد ومحمد الزفزاف، ط1، المكتبة التجارية، مصر، 1385هـ/ 1965م.

34 ـ **شرح الشواهد الكبرى**، لمحمود بن شهاب الدين العيني (885هـ). ط1، (على هامش خزانة الأدب)، المطبعة الميرية ببولاق.

35 ـ **شرح اللمع**، لابن برهان الأسدي (456هـ). تحقيق: د. فائز فارس، ط1، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1405هـ/ 1984م.

36 ـ **شرح المفصل**، لابن يعيش (643هـ). إدارة الطباعة المنيرية، مصر، بلا تاريخ.

37 ـ **طبقات فحول الشعراء**، لمحمد بن سلام الجمحي (331هـ). تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، 1394هـ/ 1974م.

38 ـ **فرائد القلائد في مختصر الشواهد**، للعيني، المطبعة الكاستلية، القاهرة، 1927م.

39 ـ **الفهرست**، لابن النديم (385هـ). مكتبة خياط، بيروت، دون تاريخ (نسخة مصورة عن طبعة لايبزغ 1871م).

40 ـ **القاموس المحيط**، للفيروزآبادي (817هـ). دار العلم للملايين، بيروت دون تاريخ.

41 ـ **الكتاب**، لسيبويه عمرو بن عثمان (180هـ). تحقيق: عبد السلام هارون، دار القلم، ودار الكتاب العربي، والهيئة المصرية، مصر، 1385هـ ـ 1397هـ.

42 ـ **لسان العرب**، لابن منظور (711هـ). طبعة دار المعارف بمصر.

43 ـ **المؤتلف والمختلف**، لأبي قاسم الآمدي (370هـ). تحقيق: عبد الستار فراج، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1381هـ/ 1961م.

44 ـ **مجالس ثعلب**، لأبي العباس ثلعب (291هـ). تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، 1948م.

45 ـ **مجمع الأمثال**، للميداني (518هـ). تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط3، دار الفكر، دمشق، 1392هـ/ 1972م.

46 ـ **محاضرات الأدباء**، للراغب الأصفهاني (502هـ). المطبعة الشرفية. مصر، 1326هـ.

47 ـ **المزهر في علوم اللغة**، لجلال الدين السيوطي (911هـ). تحقيق: محمد أحمد جاد المولى وآخرين، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، دون تاريخ.

48 ـ **المعاني الكبير**، لابن قتيبة (276هـ). صححه: سالم الكرنكوي، دار النهضة الحديثة، بيروت 1368هـ.

49 ـ **معجم البلدان**، لياقوت الحموي (626هـ). دار صادر ودار بيروت، بيروت 1374هـ/ 1955م.

50 ـ **معجم الشعراء**، لأبي عبيد الله المرزباني (384هـ). تحقيق؛ عبدالستار فراج، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1379هـ).

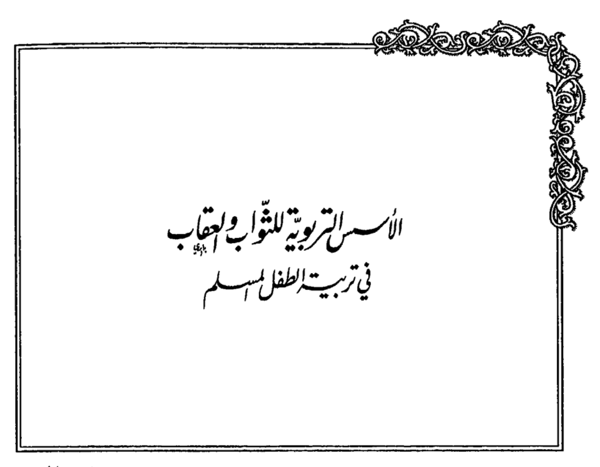
51 ـ **المعمرون والوصايا**، لأبي قاسم السجستاني (250هـ). تحقيق: عبد المنعم عامر، دار إحياء الكتب العربية، مصر، 1961م.

52 ـ **مقاييس اللغة**، لأحمد بن فارس(395هـ). تحقيق: عبد السلام هارون، ط1، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1371هـ/ 1952م.

53 ـ **الملمع**، لأبي عبد الله النمري (385هـ). تحقيق: وجيهة أحمد السطل، مجمع اللغة العربية، دمشق، 1396هـ/ 1976م.

54 ـ **المنمق في أخبار قريش**، لمحمد بن حبيب (245هـ). تصحيح: خورشيد أحمد فارق، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، 1384هـ/ 1964م.

55 ـ **همع الهوامع**، للسيوطي. ط1، مطبعة السعادة، القاهرة 1327هـ.



د. عبد السلام الجقندي
كلية الدعوة الإسلامية

مقدمة:

لقد أصبحت رعاية الطفولة في عصرنا موضوع اهتمام علماء النفس والاجتماع والتربية والاقتصاد. ورغم أن اهتمام كل فريق ينصب في الغالب على جوانب محددة من شخصية الطفل أكثر من غيرها فإنها في مجملها تهتم بإعداد الشخصية السوية وفقاً لمواصفات ومعايير معينة من قبل المجتمع. ويؤكد علماء التربية وعلم النفس في الوقت الحاضر أهمية دور الأسرة في تربية الأطفال منذ الولادة وحتى النضج والبلوغ، وتستأثر وحدها بالتربية في المرحلة الأولى من الطفولة، ثم تشاركها المدرسة والمجتمع فيما بعد. ولذلك تحتل الأسرة المرتبة الأولى في التربية، وتتحمل المسؤولية الكبرى في التنشئة الاجتماعية لأطفالها

وفي هذا يقول الزرنوجي في كتابه «تعليم المتعلم» «يُحتاج في التعليم إلى الثلاثة، المتعلم والأستاذ والأب»[1].

والثواب والعقاب من المبادىء التربوية التي أوصت بها التربية الإسلامية وأكدت ضرورتها وأثرها في تربية الأطفال. ذلك أن النفس البشرية بطبيعتها وفطرتها مجبولة على المديح والثناء والمكافأة، وعلى الخوف والرهبة والحساب[2]، ومن هذا المنطلق كان استخدام المربين المسلمين للثواب والعقاب من الأصول التربوية في تعليم وتأديب الأطفال. وسأناقش النقطتين الآتيتين في هذا البحث:

1 ـ من أهم أسس الثواب والعقاب في التربية الإسلامية.

2 ـ آراء بعض فلاسفة التربية الإسلامية في موضوع الثواب والعقاب.

من أسس الثواب والعقاب في التربية الإسلامية

إن الثواب والعقاب من المبادىء التربوية التي يرى علماء التربية وعلم النفس ضرورتها وأثرها في تربية الأطفال. فإثابة الإنسان على سلوكه الحسن، وعقابه على سلوكه السيِّئ مبدأ إسلامي، لقوله تعالى: ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ﴾ [سورة الرحمن، الآية: 60] وقوله جل وعلا: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [سورة الشورى، الآية: 40] وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ * وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا * فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ * وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ * فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ [سورة النازعات، الآيات: 37 ـ 41].

وينصح الآباء بعدم الإسراف في استخدام أساليب الثواب ومكافأة الأبناء على كل ما يقومون به، لأن الإسراف في الثواب له بعض السلبيات منها:

أ ـ يخلق من الأطفال أفراداً ماديين يرتبط لديهم الدافع إلى العمل بالثواب.

---

(1) أحمد شلبي، تاريخ التربية الإسلامية مكتبة النهضة المصرية الطبعة الرابعة 1973م ـ ص211.

(2) عارف مفضي البرجس التوجيه الإسلامي للنشء في فلسفة الغزالي، الطبعة الثامنة، دار الأندلس بيروت لبنان 1983 ص98.

ب ـ الإسراف في استخدام الثواب يفقد أثره كحافز بسبب أنه أصبح شيئاً مألوفاً ومتكرراً عند الأطفال.

وبذلك ينبغي على الآباء الاعتدال في استخدام أساليب الثواب المادية والمعنوية. ويقتضي هذا الأمر مِنا حين نود غرس العادات الطيبة أن نحاول مكافأة الطفل على حسن قيامه بالعمل بما يبعث في نفسه جانباً من الارتياح الوجداني[3]. وقد يكون للعقاب أثره في تعديل السلوك بشرط أن يكون عادلاً ومعتدلاً، فالعقوبة في الإسلام وسيلة وليست غاية «وقد أثبتت الكثير من التجارب أن العقاب والثواب لا يتساويان في أثرهما: فأثر الثواب عادة أقوى من أثر العقاب، كما أن العقاب لا يمنع الكائن الحي من تكرار الخطأ الذي عوقب عليه، بينما يؤدي الثواب إلى تكرار ما يثاب عليه»[4]. ومن ناحية أخرى فقد أشارت نتائج التجارب حول أثر العقاب، بأن العقاب قد يؤدي إلى تغير السلوك. ولكن يصعب التنبؤ بنتائجه بخلاف الثواب، وقد يؤدي العقاب الشديد إلى تأكيد السلوك الشاذ لدى الأبناء[5]. ويرى ابن سينا أنه من الواجب البدء بتربية الطفل وتعويده الخصال الحميدة منذ بدايته الأولى من العمر، وذلك قبل أن ترسخ فيه العادات القبيحة، لأنه من الصعب التخلص منها إذا اعتادها وتمكنت من نفسه، وإذا وجد المربي أنه من الضروري استخدام أسلوب العقاب لتقويم سلوك الطفل، وجب عليه تطبيق العقوبة باعتدال وبأسلوب تربوي، فلا يؤخذ الطفل بالعنف والقسوة، بل يستخدم أسلوب اللطف واللين الممزوج بالترغيب والترهيب، والمديح والتشجيع، ولا يلجأ المربى إلى العقاب البدني إلا بعد فشل أساليب التهديد والوعيد، وذلك حتى نضمن أن يؤدي العقاب إلى إحداث الأثر الذي نريده في نفس الطفل[6]. وعليه فإن الغرض من العقوبة في

---

(3) دوجلاس توم؛ مشكلات الأطفال اليومية، ترجمة إسحاق رمزي، الطبعة الخامسة دار المعارف بمصر. د.ت ص30.

(4) سعد جلال، المرجع في علم النفس، دار المعارف بمصر القاهرة 1970 ص630.

(5) نفس المرجع السابق ص635.

(6) محمد عطية الأبراشي، التربية الإسلامية وفلاسفتها الطبعة الثانية القاهرة 1969 ص233.

التربية الإسلامية هو الإرشاد والإصلاح وليس الزجر والانتقام[7]. وتوجه التربية الإسلامية الآباء والأمهات والمربين إلى التعامل مع الأطفال بالمحبة والرفق والبعد عن العنف بكل صوره وأشكاله، لأن استخدام العنف مع الطفل يزيد من مقاومته وعناده، ويوقعه فريسة للاضطرابات النفسية التي قد تؤدي إلى تقويض بنيانه النفسي بكامله. ولذلك يهتم الإسلام بحسن معاملة الطفل في البيت، ويحث أن تكون هذه المعاملة قائمة على سياسة واعية ورشيدة تقدر طبيعة المرحلة التي يمر بها، وما يتناسب معها من أسلوب في المعاملة التي تناسب قدرة الطفل[8]. كما يجب أن تكون علاقة الوالدين بأطفالهم مبنية على الوضوح والصراحة، فالكلمة الواضحة والصريحة أساس التفاهم والعلاقات داخل الأسرة مع مراعاة أن تكون صراحة الوالدين مع طفلهما متناسبة مع مستوى فهمه وتفكيره حتى يتعود على قول الحقيقة بعد ذلك دون خوف ولا كذب، وبذلك يعبر الطفل عن آرائه ومشاعره. وأفكاره بالعطف والاهتمام ويستعيدثقته بنفسه، ويصبح محباً لنفسه وللآخرين[9]. وترى الدكتورة فتحية سليمان، أن استعمال الثواب والعقاب لغرض التهذيب طريقة سليمة إلى حد كبير «فإن الإكثار من الزجر والتأنيب وتكرار اللوم والعقاب، كل هذا قد يأتي بعكس المرغوب فيه، كما أن المديح والتشجيع كثيراً ما يكونان سبباً في الإصلاح، أما من ناحية تخويف الصبي بأبيه ـ فإنه باعتباره مركزاً للسلطة في العائلة ـ ينبغي أن يكون شخصاً يحترم ويحسب حسابه، لا أن يكون رمزاً للرهبة والخوف»[10] ومن خلال ما عرضه الغزالي في موضوع الثواب والعقاب نرى أنه يقر العقاب البدني

---

(7) إبراهيم سعادة، الإسلام وتربية الإنسان، الطبعة الأولى، مكتبة الأردن الزرقاء، 1985 ص46 ـ 47.

(8) سليمان أحمد عبيدات، الطفولة في الإسلام، جمعية عمال المطابع الأردنية ـ عمان الأردن 1989 ص119: 120.

(9) توماورج الخوري، سيكولوجية الأسرة، الطبعة الأولى، دارالجيل بيروت، 1988 ص78 ـ 79.

(10) فتحية سليمان، المذهب التربوي عند الغزالي ط2، مكتبة النهضة القاهرة 1964م ص60.

«الضرب» من الأب لابنه ومن المعلم لتلميذه(11). ومع ذلك فإن التربية الحديثة لا تقر العقاب البدني أسلوباً تربوياً ناجحاً، بل تدعو إلى علاج الحالات بما يناسبها من الوسائل العلاجية الأخرى. ومهما كانت الظروف يجب ألا يلجأ المربي إلى العقاب البدني إلا في الحالات التي يتعذر فيها حمل الطفل على اتباع الفضيلة والإقلاع عن الرذيلة بطريق النصح والإرشاد والتي يظهر فيها إصرار الطفل وعناده(12). وفي مجال تأديب الأطفال واستعمال العقاب معهم في حالة قيامهم بسلوك خاطىء أو عصيانهم لأوامر والديهم، فإن على الوالدين والمربين ضرورة اتباع شروط تطبيق العقوبة على الأطفال حتى يحقق الهدف منها في تعديل السلوك وبناء الشخصية السوية للطفل. فالعقاب عند علماء النفس هو «إنزال الألم أو العذاب بكائن من الكائنات بسبب خرقه للنظام، أو اتباعه لمسلك لا يرضى عنه من ينزل به العقاب»(13). ومبدأ العقاب كما يقرره الإسلام ينطبق على جميع الناس، ويدخل من ضمنهم الأطفال الذين إذا خالفوا الأوامر أو صنعوا الشر، يلجأ إلى تأديبهم حسب طاقاتهم، حتى يُعوَّدوا من الصغر على احترام القانون، والانضباط بأخلاق المجتمع(14). وهذه المهمة تتحقق بتعويد الأطفال الأدب والأفعال الحميدة والمذاهب الجميلة في الصغر، وعدم إهمال غرس هذه الفضائل مبكراً في السنوات الأولى من حياة الطفل، ولذلك ينبغي علينا كآباء ومربين أن نؤدب الصبيان وهم صغار، فالطفل يسير في بدء حياته بمنطق اللذة أي إنه يميل إلى تكرار السلوك الذي يجلب له اللذة المباشرة ويجنبه الألم. ويتكون الضمير عند الطفل نتيجة للأوامر والنواهي التي يتلقاها من الوالدين في بدء حياته(15).

---

(11) أبو حامد الغزالي. إحياء علوم الدين، دار مطابع الشعب القاهرة، الجزء 8 ـ 1969 ص1471.

(12) صالح عبد العزيز، التربية وطرق التدريس، الجزء الثاني، دار المعارف بمصر القاهرة 1963م ص297.

(13) كمال الدسوقي، علم النفس العقابي أصوله وتطبيقاته، القاهرة، دار المعارف 1961 ص19.

(14) وسيلة بلعيد بن حمدة، الإجارة على تعليم القرآن ـ من كتاب النوازل لأبي القاسم البرزلي ـ السلسلة التراثية رقم 16 منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس الجماهيرية العظمى ص 30 ـ 36.

(15) عبد الرحمن محمد عيسوي، دراسات في علم النفس الاجتماعي للطباعة والنشر ـ بيروت 1974 ص418 ـ 419.

آراء بعض فلاسفة التربية الإسلامية في موضوع الثواب والعقاب

أجمع فلاسفة التربية الإسلامية على أن الوقاية خير من العلاج، ونصحوا باستخدام جميع الوسائل لتأديب الأطفال وتهذيبهم منذ نعومة أظفارهم حتى يعتادوا أحسن السلوك وهم كبار فلا تكون هناك حاجة لإنزال العقوبة بهم، ولهذا حرص المربون المسلمون على معرفة طبائع الأطفال وأمزجتهم ومراحل نموهم، قبل الإقدام على معاقبتهم، وطالبوا المربين بتشجيع الأطفال على تصحيح أخطائهم والتغاضي على هفواتهم بعد إصلاحها[16].

والطفل بطبيعته كثير الحركة وحب الاستطلاع والتجريب، واللعب، ومن هنا تكثر أخطاء الأطفال، مما يجعل الكبار يعاقبونهم على تصرفاتهم وأفعالهم باعتبارها أنماطاً سلوكية غير سوية وغير مرضية للكبار، وقد تدرجت التربية الإسلامية في أسلوب عقاب الأطفال كما يلي[17]:

1 ـ تربية الطفل عن طريق الحث والترغيب والموعظة.

2 ـ يظهر الآباء الغضب أمام الأطفال حتى يشعروا بما ارتكبوه من أخطاء.

3 ـ يتم تنبيه الطفل وإنذاره على الأخطاء التي يرتكبها.

4 ـ عندما يتكرر الخطأ من الطفل للمرة الثانية يلفت نظره إلى ذلك.

5 ـ بعد استنفاذ الإجراءات التأديبية السابقة يسمح بعقاب الصبيان بالضرب عند الضرورة بشرط اتباع الأساليب التربوية.

لقد حرص النبي ﷺ على تدريب الأطفال منذ صغرهم على شعائر الإسلام، وعلى التمسك بفروضه وآدابه، ولما كانت الصلاة عماد الدين فقد حث الآباء على أن يأمروا أبناءهم بالصلاة منذ صغرهم؛ حتى إذا كبروا وأصبحت الصلاة مفروضة عليهم وجدوا أنفسهم يؤدونها بسهولة ويسر بتأثير

(16) محمد عطية الأبراشي، التربية الإسلامية وفلاسفتها، مرجع سابق ص155.

(17) صالح ذياب الهندي، صورة الطفولة في التربية الإسلامية، الطبعة الأولى دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان الأردن 1996 ص124.

العادة والألفة. فقد ورد عن النبي ﷺ أنه قال «مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر»[18]. إن مرحلة الطفولة الأولى تعتبر من أفضل المراحل لتكوين العادات الصالحة أو السيئة بتأثير عوامل التربية، ويؤكد المهتمون بالتربية الإسلامية على بعض الملاحظات المتعلقة بالثواب والعقاب، ومنها أنه لا يبدأ التعليم بالعصا ولا تبدأ التربية بالعقوبة، وإنما هناك فرصة يعمل فيها الحب وتعمل فيها القدوة وتعمل فيها النصحية وتعمل فيها الكلمة الرقيقة الحازمة في آن واحد، فإذا لم يفلح هذا كله فلا بأس حينئذ في شيء من الشدة تقوّم الكيان، ولكنها ليست الشدة التي تفسد الكيان[19]. ويستفاد من سيرة الرسول الله ﷺ أنه ربى بناته وأبناء بناته فلم يضرب أحداً منهم قط[20] وأرى أن هذا المبدأ تؤكده الدراسات التربوية في الوقت الحاضر. وكان النبي ﷺ شديد العطف على الأطفال يقبلهم ويمازحهم ويلاعبهم، ويدعو الآباء والأقارب إلى معاملة أولادهم مثل هذه المعاملة. فقد روى الإمام البخاري في الأدب المفرد عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: أتقبلون صبيانكم؟فما نقبلهم، فقال النبي ﷺ: «أو أملك لك أن ينزع الله من قلبك الرحمة»[21] ويقول الدكتور أحمد عزت راجح: «إن أثر الجزاء ـ ثواباً كان أم عقاباً ـ يبلغ أقصاه حين يعقب السلوك مباشرة، ولكن أثره يضعف كلما طالت الفترة بينه وبين السلوك. فلكي يكون الجزاء مثمراً يجب أن يكون عاجلاً مباشراً، أو على الأقل لا يكون متأخراً إلى حد كبير خاصة مع الأطفال؛ فخير الجزاء عاجله.. كما اتضح أن الأطفال المنبسطين يضاعفون جهودهم وإنتاجهم عقب اللوم، في حين أن المنطوين يضطرب إنتاجهم عقب اللوم»[22] والمربي

---

(18) مسند أحمد بن حنبل 4/ 172.

(19) حسن ملا عثمان، الطفولة في الإسلام، مكانتها وأسس تربية الطفل، دار المريخ الرياض 1982، ص42.

(20) نفس المرجع السابق ص42.

(21) الأدب المفرد رقم 90.

(22) أحمد عزت راجح، أصول علم النفس، الطبعة التاسعة: المكتب المصري للطباعة والنشر 1973، ص269.

بحسن حكمته يضع الأمر في نصابه، بحيث يراعي شروط استخدام العقاب والثواب، فقد أكدت التجارب «ضرورة مراعاة الفروق بين الأفراد في توقيع العقاب. فالعقاب الذي يجدي مع المرأة قد لا يجدي مع الرجل، والذي يجدي مع الطفل قد لا يجدي مع الكبير»[23].

ومن أجل حماية الطفل ورعايته فقد تضمنت التربية الإسلامية شروطاً للعقوبة البدنية نذكر منها[24]:

1 ـ عدم استعمال هذه العقوبة قبل أن يبلغ الطفل سن العاشرة.

2 ـ ألا يزيد الضرب على ثلاث ضربات خفيفة.

3 ـ أن يمنح الطفل الفرصة في التوبة والرجوع عما فعل، ويقوم بإصلاح أخطائه وذلك دون الالتجاء إلى ضربه والتشهير به.

الثواب والعقاب في نظر القابسي:

يؤمن القابسي بالثواب والعقاب، ويرى أن المحسن يجب أن ينال جزاء إحسانه، والمسيء يجب أن ينال جزاء إساءته: وينصح القابسي بسياسة التدرج في العقوبة، ووضع مواصفات معينة للعقاب البدني. وفيما يلي تلخيص لأهم ضوابط العقاب البدني التي ذكرها القابسي:

1 ـ لا يجوز للمعلم أن يوقع العقاب على التليمذ وهو في حالة انفعالية.

2 ـ يراعي في ضرب الطفل أن يكون في حدود ثلاث ضربات، وإذا استوجب الذنب أكثر من ذلك يلزم أخذ الإذن من ولي أمر الطفل، وفي هذا الخصوص يقول القابسي «فإن ارتكب الصبي جرماً من أذى ولعب وهروب من الكتاب فينبغي للمعلم أن يستشير أباه، أو وصيه إن كان يتيماً ويعلمه إن كان يستأهل من الأدب فوق الثلاث، فتكون الزيادة على ما يوجب التقصير في

---

(23) نفس المرجع السابق ص270.

(24) محمد عطية الأبراشي، التربية الإسلامية وفلاسفتها، مرجع سابق ص155.

التعليم، على إذن من القائم بأمر هذا الصبي ثم يزاد على الثلاث ما بينه وبين العشر إذا كان الصبي يطيق ذلك»[25].

3 ـ أن يدرك المعلم أن هدف العقاب ليس هو الانتقام من التلميذ، بل الهدف هو تقويم سلوك الطفل، وتغيير سلوكه غير المرغوب إلى سلوك مرغوب فيه.

4 ـ الاعتدال في توقيع العقوبة على الطفل وتجنب الإيذاء الجسمي، وذلك بأن يتحاشى المربي ضرب الطفل على الوجه أو الرأس، حتى لا يحدث الخطأ في مكان الضرب عاهة عامة؛ وينصح أن يكون الضرب على الرجلين.

5 ـ ألا يكون العقاب في شكل الحرمان من الطعام أو الراحة أو أي حاجة من حاجات الطفل لأن ذلك يؤثر في جسمه ونفسيته.

6 ـ أن يقوم المعلمون أنفسهم بتوقيع العقاب على الطفل، فلا ينبغي للمعلم أن يكلف أحد الصبيان الآخرين بتوقيع عقوبة الضرب، وذلك حتى لا يحدث نوعاً من العداوة بين الأطفال أنفسهم. ويركز القابسي على المعلم ويعتبره بمنزلة الوالد بالنسبة للصبي، وعليه أن يرشد الأطفال إلى ما فيه الخير والصلاح بشتى أنواع الأساليب، وألا يلجأ إلى الضرب إلا في الحالات المستعصية، فالأطفال أمانة في عنق المربي فلا يحق له أن يميت قلوبهم، وينمي فيهم روح الكبت والحرمان، فيخرجون إلى الحياة ناقمين، فالغرض من التربية هو البناء وليس الهدم، والطريقة الصحيحة في تربية الأطفال هي سياستهم بالرفق بعيداً عن الشدة والعسف[26].

نظرة ابن خلدون إلى العقاب والثواب

يرى ابن خلدون أن الشدة تضر بالمتعلمين وخاصة الأطفال، لأنها تعيق

---

(25) القابسي: الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين ص289. كما نقله عبد الله الأمين النعمي في كتابه، المناهج وطرق التعليم عند القابسي وابن خلدون 1980، ص167.

(26) سليمان أحمد عبيدات، الطفولة في الإسلام، الطبعة الأولى عمان الأردن 1989 ص144.

النشاط، وتحمل على الكذب والخبث والمكر وهجر الفضائل حيث قال: «من كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم سطا به إلى القهر، وضيق على النفس في انبساطها، وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل، وحمله على الكذب والخبث خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه، وعلمه المكر والخديعة. لذلك صارت له هذه عادة وخلقاً، وفسدت معاني الإنسانية التي له»[27]. وقد اتفق رأي ابن خلدون مع ما تنادي به التربية الحديثة من استعمال اللين والشفقة في العقوبة، فالقسوة مع الطفل تعوده الجبن وتبعده عن الحماس والشجاعة.

وقد لخص ابن خلدون آراء فلاسفة التربية الإسلامية في العقوبة حينما اقتبس نصيحة هارون الرشيد لمؤدب ولده الأمين، فذكر أن الرشيد طلب إلى الأحمر مؤدب ولده ألا يدع ساعة تمر دون أن يغتنم فائدة تفيده من غير أن تحزنه فتميت ذهنه، وألا يمعن في مسامحته، فيستحلي الفراغ ويألفه، ويقومه ما استطاع بالقرب والملاينة، فإن أباهما فعليه بالشدة والغلظة[28]. وبذلك يكون لزاماً علينا أن نعود الطفل لأن يكون صريحاً في تصرفاته، فلا يخفي شيئاً يرى أنه قبيح، فإذا ما عودت الطفل على أن يكون صادقاً في أقواله وأفعاله فإنه يعتاد عندئذ على الخلق القويم ولا ينهج إلا السلوك الصحيح في تصرفاته.

الثواب والعقاب في نظر الغزالي:

أشار الغزالي إلى مبادىء تربوية هامة نصح بها المربين، فقال: إنه يجب على المربي معرفة نوع السلوك الذي يقوم به الطفل ويقارن ذلك بعمره، لأن المعلم في نظر الغزالي مثل الطبيب لو عالج جميع المرضى بعلاج واحد قتل أكثرهم وأمات قلوبهم[29]، ويمكن لنا أن نستنتج مبادىء تربوية تتفق مع ما دعت

---

(27) محمد عطية الأبراشي، التربية الإسلامية وفلاسفتها، مرجع سابق ص158.

(28) عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون. الجزء الرابع، تحقيق على عبد الواحد وافي القاهرة لجنة البيان العربي، 1962م ص1244.

(29) محمد عطيه الأبراشي، التربية الإسلامية وفلاسفتها، مرجع سابق ص157.

إليه التربية الحديثة وهو أن يعامل كل طفل المعاملة التي تتناسب مع مستوى عمره ونضجه، ودراسة الدوافع التي دعته إلى ارتكاب هذا السلوك الخاطىء، وهذا تأكيد على مبدأ الفروق الفردية في العقوبة، ووفقاً لذلك يقوم المربي الجيد بفحص السلوك وملاحظته وتشخصيه ثم بعد ذلك وصف العلاج المناسب له.

إن المسلمين الأوائل لم يعتمدوا على المعلم فقط في تأديب الصبي، بل كان يتعاون والده على تنشئته وتربيته منذ نعومة أظفاره، فكرامة النفس من أهم الأمور التي ينمونها في الطفل، ويعاملونه معاملة رجل له كرامته وكلمته وحرية رأيه فيما يبديه.

ويقول الإمام الغزالي: «ولا تكثر عليه القول بالعتاب في كل حين فإنه يهون عليه سماع الملامة، وركوب القبائح، ويسقط وقع الكلام من قلبه، ولذا حذروا المعلم من العنف والشدة واللوم»[30].

وقد قال الإمام الغزالي «من دقائق صناعة التعليم، أن يزجر المعلم عن سوء الأخلاق بطريق التعريض ولا يصرح، وبطريق الرحمة لا بطريق التوبيخ، فإن التصريح يهتك حجاب الهيبة، ويورث الجرأة على الهجوم بالخلاف، ويهيج الحرص على الإصرار»[31] ومما أكده فلاسفة التربية الإسلامية: التعليم بالمقال والتأديب بالفعال. قال الإمام الغزالي رحمه الله: فصلاح التلميذ بصلاح معلمه، فإن أعينهم إليه ناظرة، وآذانهم إليه مصغية، فما استحسنه فهو عندهم الحسن وما استقبحه فهو عندهم القبيح»[32].

فصلاح الصبي يتوقف على صلاح معلمه، فتؤثر أفعاله أكثر من أقواله. وفي هذا يقول الغزالي أيضاً: مثل المعلم المرشد من المسترشدين، مثل النقش من الطين، والظل من العود، فكيف ينقش الطين بمن لا نقش فيه، ومتى استوى الظل والعود أعوج؟[33] ولقد شبه الإمام الغزالي المعلم الذي يربي تلاميذه

---

(30) الغزالي إحياء علوم الدين، الجزء الأول، ص51.
(31) نفس المرجع السابق ص52.
(32) الغزالي، إحياء علوم الدين. الجزء الأول، مرجع سابق ص52.
(33) نفس المرجع السابق ص52.

ويهديهم إلى الأخلاق الفاضلة بالرفق واللين، ويبعدهم عن الشرور كالفلاح الذي يقلع الشوك، ويخرج النباتات الأجنبية من بين الزرع ليحسن نباته ويكمل ريعه»[34].

إن الغزالي ينظر إلى العقاب نظرة غيره من المربين المسلمين، فهو يرى التدرج في معاقبة الطفل، فينصح بأن نبدأ بالتلميح ثم بالتعريض ثم تكون آخر وسيلة وهي العقوبة المشددة. وفي هذا يقول الغزالي: «يجب التدرج في تقويم المخطىء، فإذا صدرت منه إساءة أو خطأ أخلاقي، نهى المعلم عن ذلك بحضور المخطىء دون تعريض، أو إهانة له، فإن لم ينته، اجتمع به سراً ونهاه، فإن لم ينته جهر له بالقول، وأغلظ له بما يناسب الموقف، فإن لم ينته لا مانع من طرده»[35].

نظرة ابن سينا للعقاب والثواب:

يرى ابن سينا أن الثواب أفضل من العقاب في تقويم سلوك الأطفال ويطالب بمعاقبة الأطفال إذا لزم الأمر، وينصح المربي بعدم اللجوء إلى العنف كلما أذنب الطفل مع مراعاة الحيطة والحذر في استخدام العقاب كما يلي[36]:

أ ـ استعمال أسلوب اللطف واللين.

ب ـ مزج الرغبة بالرهبة.

ج ـ إظهار العبوس والغضب في وجه الطفل عند ارتكابه الذنب.

د ـ في حالة عدم جدوى الوسائل السابقة، فعلى المربي أن يلجأ إلى الضرب.

ويضع ابن سينا شروطاً للضرب، بحيث لا تكون للضرب آثار سيئة من الناحية الجسمية، وأن تكون الضربات الأولى موجعة للطفل حتى لا ينظر إلى

---

(34) كما نقله، سعيد الديوه جي، التربية والتعليم في الإسلام الموصل مطابع اللجنة الوطنية الجمهورية العراقية، 1982م ص51.

(35) ابن جماعة محمد إبراهيم، ت733هـ ـ تذكرة السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم آداب المعلمين، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الثانية بيروت 1967 ص202.

(36) سليمان أحمد عبيدات، الطفولة في الإسلام، مرجع سابق ص145.

العقاب نظرة استخفاف؛ ومع أننا نتفق مع ابن سينا في نظرته للعقوبة إلا أن أساليب التربية الحديثة تدعونا إلى متابعة الطفل وملاحظته، وتعديل سلوكه وإصلاح البيئة التي يعيش فيها، وأن نعمل على إصلاحه بطريقة أخرى غير أسلوب العقاب البدني، فالعقاب ليس وسيلة التربية المجدية، فقد يؤدي إلى كف الطفل عن السلوك الخاطىء لكنه لا يؤدي إلى حبه للخير المطلوب، فالترغيب أفضل من الترهيب والاعتدال هو الميزان. لأن الثواب يدخل السرور على النفس فتتشجّع وتتقدم، في حين أن العقاب يؤدي إلى الخوف وقلة الثقة بالنفس «ويؤكد ابن سينا أهمية السنوات الثلاث الأولى من عمر الطفل حيث تتشكل في هذه الفترة المعالم الرئيسية لشخصيته، ومن هنا وجب الاهتمام بهذه المرحلة من حياة الطفل[37].

كما أكّد ابن سينا على الفروق الفردية بين الأطفال التي تظهر واضحة في سلوك الطفل وتصرفاته وتفكيره، وتكيفه في المجتمع، وأن كل طفل يعتبر شخصية قائمة بذاتها له ميوله وله اهتماماته، وتركيبه الجسمي وظروفه الاقتصادية والاجتماعية والنفسية والأسرية. ويجمع المنهج القرآني بين الترغيب والترهيب؛ ومن الآيات الجامعة بين عنصري الترغيب والترهيب قوله تعالى: ﴿۞ نَبِّئْ عِبَادِيٓ أَنِّيٓ أَنَا ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ * وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ ٱلْعَذَابُ ٱلْأَلِيمُ﴾ [سورة الحجر، الآية: 49 ـ 50] وقوله تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ ۖ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [سورة الإسراء، الآية: 7] وقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [سورة الزلزلة، الآية: 7 ـ 8].

ونستخلص مما سبق أن أثر العقاب أقل وضوحاً من الثواب، ومع أننا نلاحظ أن العقاب يمنع السلوك غير المقبول بصفة مؤقتة، ويزود الطفل بتغذية راجعة عما قام به من سلوك، ومع ذلك يتفق غالبية علماء النفس والتربية على أن العقاب أمر غير مرغوب فيه في التربية إنسانياً وتعليمياً، وقد أشارت التجارب على أن العقاب قد ثبت السلوك غير المرغوب فيه بدلاً من أن يعمل على حذفه

---

(37) سليمان أحمد عبيدات، الطفولة في الإسلام، مرجع سابق ص145.

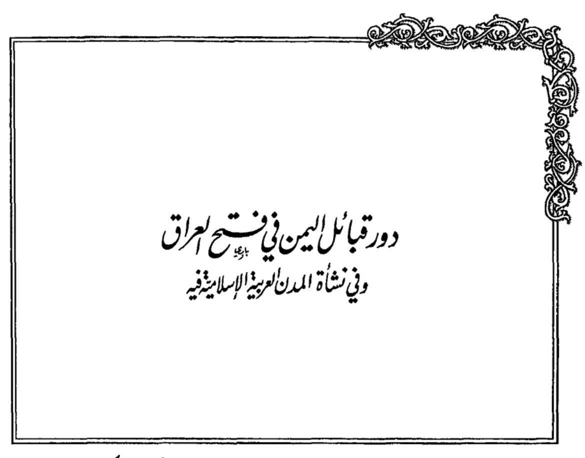
أو تعديله[38]. كما أشارت التجارب إلى أن العقاب بمختلف أنواعه ينتج سلوكاً عصابياً يتمثل في حالة من القلق مصحوبة أحياناً بالفتور أو النشاط المفرط أو الوسواس. وتشير الدراسات أيضاً على «أن الثواب بشكل عام أقوى أثراً في نجاح العملية التعليمية والاكتساب من العقاب، وأن المديح أوقع أثراً في نفسية المتعلم من اللوم والتقريع، ومع ذلك فاستخدام الثواب والعقاب على المستوى الإنساني بشكل فعّال مسألة فردية تتفاوت آثارهما بتفاوت الأفراد»[39].

وبعد هذا العرض للأسس التربوية والنفسية للثواب والعقاب في الفكر التربوي الإسلامي يجب علينا آباءً ومربين، أن ندرك أهداف التربية الإسلامية في التوسط والاعتدال في استعمال الثواب والعقاب، وأثر ذلك في بناء شخصية الطفل عن طريق العمل والخبرة المباشرة وتنمية دوافعه الداخلية دون الالتجاء إلى استعمال العقاب، ويجب أن ندرك أيضاً أن المثيرات الخارجية الإيجابية، كالثواب مثلاً أفضل وأضمن في نتائجها من المثيرات السلبية كالعقاب، ويفضل أن تكون البواعث الإيجابية متعلقة لتحقيق الأغراض أو الأهداف المتصلة بدوافع الشخص المتعلم بدلاً من الاقتصار عليها كمثير للتعلم. وهذا الأسلوب التربوي ينتج لنا أطفالاً أكثر تفتحاً وأوسع مدارك ممن كانت تربيتهم في بيئة لا تشبع حاجاتهم النفسية والاجتماعية وتتسم بالقسوة في التربية. فالطفل يفقد في مثل هذه البيئة كل الأسباب المساعدة على النمو الطبيعي في أبعاده الجسمية والعقلية والاجتماعية والنفسية، كأن يجعله عرضة للأمراض النفسية والانحراف السلوكي. وعلى الأسرة أن تسلك في معاملتها للأطفال سبيل التوسط فلا تبالغ في تدليل أطفالها، ولا تتبع أسلوب القسوة والشدة معهم بما يحتويه هذا الأسلوب من إذلال واحتقار لهم، لأن كلاً من التدليل والقسوة الزائدين عن الحد تضر بشخصية الأطفال، والأساس الصحيح في تربية الأطفال من الناحية النفسية والاجتماعية هو الثبات في المعاملة، والحزم الممزوج بالعطف، والتزام جانب الضبط إلى جانب الدفء لأن ذلك من الأمور الهامة في تكوين شخصية الأبناء.

---

(38) راضي الوقف، مقدمة في علم النفس، عمان الأردن 1984م ص290.

(39) نفس المرجع السابق ص291.



دور قبائل اليمن في فتح العراق وفي نشأة المدن العربية الإسلامية فيه

د. خليل شاكر حسين الزبيدي
كلية التربية - جامعة الفاتح

مقدمة:

يتناول البحث إسهام قبائل اليمن في حروب الفتح التي خاضها الجيش العربي الإسلامي في جبهة العراق والمشرق، والجهود التي بذلها أهل اليمن في سبيل تحرير العراق من التسلط الفارسي. فقد قامت قبائل اليمن بدور فعال مع طلائع الفتح التي قادها القائد المظفر خالد بن الوليد عقب القضاء على حركة الردة في الجزيرة العربية، إذا أرتأت القيادة العربية الإسلامية في عهد الخليفة أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) أن يتوجه خالد بن الوليد نحو العراق متخذاً طريق الأبلة مساراً نحو تحقيق هدف الفتح العظيم. وتمكنت القوات العربية الإسلامية من كسر شوكة القوات الفارسية في مواقع عسكرية عديدة كان لقبائل اليمن حضور مؤثر فيها؛ من معارك ذات السلاسل والمذار وحتى معارك الحيرة

والأنبار وعين التمر. وعندما قررت الخلافة الإسلامية إرسال القائد خالد بن الوليد لإسناد الجهد العسكري في الجبهة الشمالية وهي جبهة الشام، استبقى القائد خالد بن الوليد قسماً من المقاتلين اليمنيين لدعم الوجود العسكري العربي الإسلامي في جبهة العراق، والعمل على الحفاظ على المكتسبات العسكرية التي حققتها القوات الإسلامية في ظل قيادة خالد بن الوليد، وبرحيل خالد بن الوليد من جبهة العراق إلى غير رجعة، بدأت مرحلة جديدة بتولي قيادة الجبهة الشرقية القائد المثنى بن حارثة الشيباني، الذي عرفته هذه الجبهة بشدة مراسه في قتال الفرس قبل قدوم خالد بن الوليد، حيث ولاه الخليفة أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) مهمة قتال الفرس من قبل. وبوفاة الخليفة أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) تولى قيادة الدولة العربية الإسلامية الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) الذي حرص منذ الأيام الأولى من توليه للخلافة على تعزيز جبهة العراق بالمقاتلين، خاصة بعد تحقيق الانتصارات الباهرة في جبهة الشام في معارك أجنادين واليرموك التي تمخضت عن تحرير بلاد الشام بأكملها. أصبح اهتمام الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) منصباً على دعم جبهة العراق، بعد أن رجحت كفة الميزان العسكري لصالح الدولة العربية الإسلامية في الجبهة الشمالية. وبناء عليه عين الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) قائداً جديداً على جبهة العراق وهو أبو عبيد الثقفي، واستطاعت هذه القيادة الجديدة أن تحقق الانتصارات على قوات الدولة الساسانية في وقعات عسكرية، غير أنها أصيبت بنكسة عسكرية في معركة الجسر عام 13هـ، حيث استشهد القائد أبو عبيد الثقفي وتولى المثنى بن حارثة الشيباني قيادة الجبهة من جديد ـ لم تفت هذه الانتكاسة العسكرية في عضد الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، بل إنه واصل بعزيمة المؤمن تعزيز جبهة العراق، فكانت القبائل اليمنية أول القبائل العربية المبادرة والمستجيبة لنداء الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) بالمسير للعراق وعلى رأسها قبيلة بجيلة، ويتزعمها جرير بن عبد الله البجلي. وتمكنت القوات العربية الإسلامية بقيادة المثنى بن حارثة من هزيمة القوات الفارسية في معركة البويب حيث تم إزالة آثار وقعة الجسر وإعادة ثقة المقاتل العربي بنفسه. وشهدت جبهة العراق تطوراً مهماً إذ عينت السلطة المركزية العربية الإسلامية في

المدينة قيادة جديدة تمثلت بشخص الصحابي سعد بن أبي وقاص (رضي الله عنه) لمواجهة الفرس والعمل على إزاحتهم من العراق. تعد هذه المرحلة انعطافاً حاسماً لصالح القوات العربية الإسلامية إذ رمت القيادة العربية الإسلامية بقدر كبير من ثقلها العسكري لحسم الصراع لصالح العرب المسلمين في جبهة العراق. كان لقبائل الأزد وكندة والنخع وخثعم وتميم وبجيلة اليمنية دور كبير في تعزيز الجهد العسكري العربي الإسلامي، وفي تحقيق النصر الكبير في معركة القادسية واستكماله في فتح المدائن عاصمة الدولة الساسانية. ثم أسهمت قبائل اليمن في معارك جلولاء ونهاوند التي قصمت ظهر الدولة الساسانية، والتي بها لم تقم لدولة الفرس قائمة، وانهارت مقاومتهم وانفتحت الأراضي الإيرانية أمام القوات العربية الإسلامية. وعندما وجدت القيادة العربية الإسلامية الحفاظ على المكتسبات العسكرية ضرورياً قررت بناء مدن جديدة في العراق هي بمنزلة معسكرات لاستقرار المقاتلة وعيالاتهم، ذلك لأن القبائل اليمنية قد اصطحبت معها نساءها وذراريها، وهذا يدل على العزم الأكيد على النصر، فعند ذاك تأسست مدينة البصرة بقيادة الصحابي عتبة بن غزوان، وشيدت مدينة الكوفة على يد الصحابي سعد بن أبي وقاص (رضي الله عنه)، واستقرت قبائل اليمن في هذين المصرين وأسهمت في تطورهما. وكان لأهل اليمن دور بارز في أحداث البصرة والكوفة السياسية والاجتماعية والفكرية.

أولاً: إسهام قبائل اليمن في طلائع التحرير بقيادة خالد بن الوليد:

كان الانتهاء من قمع حركة المرتدين في بلاد العرب إيذاناً ببدء العمليات العسكرية في سبيل فتح العراق. فقد كتب الخليفة أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) إلى القائد خالد بن الوليد يشير إليه بالتوجه إلى العراق معيناً له المسار الجغرافي الذي يتبعه وهو جنوب العراق من ناحية الأبلة[1]. وحدد الخليفة أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) الحيرة هدفاً أول لتحرير العراق؛ حتى يكون

(1) محمد بن جرير الطبري (ت:310هـ)، تاريخ الرسل والملوك، ج3 تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط4 القاهرة: 1964، ص343.

المجال الفاصل ما بين نهر الفرات وعاصمة الدولة العربية الإسلامية منطقة آمنة وخاضعة للدولة العربية الإسلامية[2]. ويجدر بنا القول أن المقاتلين من أهل اليمن، ممن حسن إسلامهم ولم يرتدوا عنه صاحبوا القائد خالد بن الوليد في عملياته العسكرية المظفرة. وكانت أولى المعارك التي اصطدم بها خالد بن الوليد مع القوات الفارسية هي معركة ذات السلاسل في كاظمة سنة 12هـ، وكان يقود القوات الفارسية هرمز[3].

وتذهب رواية بالقول إن الفرس استخدموا الفيلة في هذه الوقعة[4] ولكننا نستبعد ذلك؛ لأن القوات العربية الإسلامية قد قاتلت الفرس وهم يستخدمون الفيلة في معركة الجسر. ويعد ذلك أسلوباً عسكرياً فارسياً ولو أن المسلمين كانوا مسبوقين بقتال الفيلة لكان لهم تدبير وخطط عسكرية معها عند التصدي للجيش الفارسي في معركة الجسر كما حدث، وإن أحسن معالجة وضعها في معركة القادسية التي لحقت معركة الجسر، وهذا لا يعني بالضرورة أن العرب، وخاصة أهل اليمن بعيدون عن أساليب القتال عند الشعوب الأخرى، فقد سبق للأحباش أن استخدموا الفيلة عند غزوهم لليمن واستخدمها القائد أبرهة الحبشي في حملته العسكرية ضد مكة عام 570م[5].

وعلى أية حال فإن القوات العربية الإسلامية اشتبكت أثناء تقدمها شمالاً مع قوات فارسية جديدة بقيادة قارن بن قريانس في معركة المذار، وتمكنت القوات العربية من دحر القوات الفارسية وقتل قائدها قارن بن قريانس، كما حدث في هزيمتهم في معركة ذات السلاسل[6]. وحرر العرب المسلمون هذه

(2) أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري (ت:279هـ)، فتوح البلدان، تحقيق: رضوان محمد رضوان، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1978، ص243.

(3) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص348.

(4) شكري فيصل/ حركة الفتح الإسلامي في القرن الأول الهجري ط3، دار العلم للملايين، بيروت 1974، ص63.

(5) أبو محمد عبد الملك بن هشام (ت:213هـ) السيرة النبوية ج1، تحقيق: محمد فهمي السرجاني المكتبة التوفيقية، القاهرة، 1978، ص47.

(6) الطبري، المصدر السابق، ج3 ص351 وما يليها.

المناطق وبدأوا ينظمون إداراتها بتعيين العمال وفرض الجزية والخراج على أهلها. وبغية إيقاف الزحف المظفر للجيش العربي الإسلامي أرسلت القيادة الفارسية جيشاً آخر بقيادة الأندرزغر ثم دعمته بتعزيز عسكري يقوده بهمن جاذويه. واتخذت القوات الفارسية من الولجة موضعاً لتجمعها، بيد أن إصرار العرب المسلمين على تشتيت القوات الفارسية، وثقة المقاتلين العرب المسلمين بوعد الله سبحانه وتعالى بنصر المؤمنين ونصرة دينه الحنيف قد دفعت القوات العربية الإسلامية على إحلال الهزيمة بهذا الحشد الجديد للقوات الفارسية في معركة الولجة[7]. بعد ذلك اتجهت القوات العربية صعوداً نحو أليس الصغرى، حيث بلغتهم الأخبار عن وجود حشد فارسي جديد هدفه إعاقة جهودهم في تحرير العراق، ويترأس القوات الفارسية هذه المرة القائد بهمن جاذويه الذي تمكن من الإفلات من القوات العربية الإسلامية في معركة الولجة.

ولم يكن حظ الفرس في هذه المعركة بأحسن من سابقاتها من المعارك، فقد اندحرت القوات الفارسية فاسحة المجال للعرب المسلمين بمواصلة تقدمهم المظفر إلى الشمال[8]، ولم يغفل القائد خالد بن الوليد بأن يبعث بأنباء هذه الانتصارات إلى خليفة المسلمين أبي بكر الصديق (رضي الله عنه)، ويطلعه على آخر ما استجد في جبهة العراق منتظراً بذلك توجيهات الخليفة[9]. وكعادته في سرعة المناورة والحركة فإن القائد خالد بن الوليد لم يكن ليفسح المجال للقوات الفارسية المهزومة لكي تعيد تنظيم صفوفها، فما إنْ علم بوجود حشد عسكري آخر في أمغيشيا حتى قصده من فوره وتمكن من دحره[10]. هذا وتمكن الجيش العربي الإسلامي من إحراز نصر جديد على الفرس في موقعة يوم المقر وفم الفرات. وبهذا انفتح الطريق أمام القوات العربية الإسلامية نحو الحيرة[11]. وتمكنت القوات العربية الإسلامية من تحرير مدينة الحيرة عندما دخل زعماؤها

---

(7) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص353 وما يليها.
(8) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص355 وما يليها.
(9) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص359.
(10) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص358.
(11) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص359 وما يليها.

في طاعة الدولة العربية الإسلامية أمثال هاني بن قَبيصة الشيباني وإياس بن قبيصة الطائي، والحال هذا فقد وضع هؤلاء الزعماء كل إمكاناتهم في خدمة القوات العربية الإسلامية الأمر الذي أدى إلى توسيع نطاق انتشار النفوذ العربي الإسلامي، وبذلك تتوجت الجهود العسكرية العربية بتحرير المناطق الواقعة حول الحيرة وتحرير الأنبار[12]. وتأسيساً على ذلك، فإن القائد خالد بن الوليد ومن موقع القوة كاتب القيادة الفارسية واضعاً إياهم أمام الحقيقة الجديدة، ومنذرهم من الاستمرار في الوقوف أمام كتائب الفتح العربية الإسلامية[13]. توجه القائد خالد بن الوليد بعد هذه النجاحات العسكرية نحو تحرير عين التمر، حيث حشد الفرس قوات لهم بقيادة مهران بن بهرام، ولم تصمد القوات الفارسية أمام اندفاعات القوات العربية فحلت بها الهزيمة وبحلفائها، ولم ينفعهم التجاؤهم إلى الحصن، إذ اقتحمته القوات العربية ودحرت من فيه[14]. عين خالد بن الوليد القائد عويم بن الفاصل الأسلمي عاملاً على عين التمر لتنظيم شؤون المنطقة، جرياً على عادة المسلمين في ترك المسالح وتعيين العمال لضبط المناطق المفتوحه وتمشية شؤونها[15].

بعد ذلك قصد خالد بن الوليد تصاحبه جحافله المظفرة إلى دومة الجندل لوجود حشد فارسي. وتمكن العرب المسلمون من هزيمة هذا الحشد[16]. واستجمع الفرس قواتهم وقوات حلفائهم في العراق وتحشدوا من جديد في مناطق الحصيد والخنافس، وبادرهم خالد بن الوليد بعبقريته العسكرية الفذة قبل أن يتقوى جمع الفرس وحلفائهم، فقسم القوات العربية الإسلامية إلى ثلاث فرق. جعل القعقاع بن عمرو التميمي يقود فرقة وجعل هدفه منطقة الحصيد.

---

(12) البلاذري، المصدر السابق، ص245.
أحمد بن يعقوب البغدادي (ت292هـ) تاريخ اليعقوبي، ج2، دار صادر، بيروت، د. ت، ص131.

(13) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص370، وما يليها.

(14) البلاذري، المصدر السابق، ص248.

(15) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص378.

(16) البلاذري، المصدر السابق، ص251.

وترأس الفرقة الثانية أبو ليلى بن فدكي وهدفها الخنافس. وقاد خالد بن الوليد الفرقة الثالثة وقصد مواضع تجمع القوات الفارسية فداهمها[17]. استطاع القعقاع قتل القائد الفارسي زرمهر وتشتيت جمعه، أما عن أبي ليلى بن فدكي فقد وجد الميدان خالياً من الجيش الفارسي بقيادة المهبوذان، إذ كان منسحباً نحو المصيخ، كاتب خالد بن الوليد قواده بالاجتماع إليه ثانية وهدفهم المصيخ حيث اقتحمت القوات العربية الإسلامية معسكر الفرس في ثلاثة اتجاهات، فأذهلت المفاجأة الفرس ودب بهم الذعر والهزيمة. ولم يدع خالد بن الوليد الفرصة أمام الفرس لتجيمع قواتهم، فقد باغتهم في منطقة البشر والثني[18]. وبذلك تم فتح جنوب العراق ووسطه وضفاف نهر الفرات، فأصبحت مناطق خاضعة لسيادة الدولة العربية الإسلامية بجهود المقاتلين العرب ومنهم أبناء اليمن.

ثانياً: جهود قبائل اليمن في ظل قيادة المثنى وأبي عبيد الثقفي:

نظراً لحراجة الموقف العسكري للجيوش العربية الإسلامية في جبهة الشام، كتب الخليفة أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) إلى خالد بن الوليد يأمره بالتوجه إلى جبهة الشام لحاجة القوات العربية لوجوده ولعبقريته الحربية. تولى قيادة جبهة العراق المثنى بن حارثة الشيباني بعد رحيل خالد بن الوليد الذي سوف لن تراه سوح المعارك مرة ثانية في العراق[19] بوفاة الخليفة أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) تولى قيادة الدولة العربية الإسلامية الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، فحرص جاهداً منذ توليه الخلافة إلى استكمال فتح العراق، وذلك بتعزيز القدرات العسكرية للقوات العربية الإسلامية الموجودة في الجبهة الشرقية، وندب الخليفة عمر (رضي الله عنه) العرب المسلمين للالتحاق بجبهة العراق. وكان أول الملبين لنداء الخليفة عمر (رضي الله عنه) هو أبو عبيد الثقفي الذي أصبح القائد الجديد للجيش العربي الإسلامي في العراق[20]. ولا

(17) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص380.
(18) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص382.
(19) البلاذري، المصدر السابق، ص251.
(20) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص444.

بد من القول إنّ أبا عبيد الثقفي لا يمتلك مثل خبرة المثنى بن حارثة الشيباني في قتال الفرس ويما يتعلق بأساليبهم العسكرية. والحال هذا فإننا لا نمتلك معلومات دقيقة حول عدد المقاتلين اليمنيين الذين شاركوا في ظل قيادة أبي عبيد الثقفي، ولكن كل الذي نعرفه هو أن حضور المقاتلين اليمنيين كان مؤكداً رغم رحيل نسبة مهمة منهم مع جيش خالد بن الوليد إلى جبهة الشام. هذا ومما تجدر إليه الإشارة أن الفرس قد تشجعوا بعد رحيل خالد بن الوليد من العراق، وبدأوا يعبئون قواتهم ويكاتبون حلفاءهم لكي يتمردوا على المسلمين.

وبالفعل حشد الفرس قواتهم في النمارق واصطدم العرب المسلمون بهم بقيادة أبي عبيد والمثنى، واندحر جميع الفرس، وأسر القائدان الفارسيان جابان ومردانشاه. وحاول الفرس تجميع قواتهم في السقاطية بكسكر. بيد أن القوات العربية الإسلامية كانت لهم بالمرصاد فشتت قواتهم ولاحقت حشودهم في مناطق باروسما والزوابي ونهر جوبر والزاب وهزمتها[21]. ونظرت القيادة الفارسية إلى النجاحات العسكرية بعين الجد، فحشدت قوات كبيرة واختارت بهمن جاذويه قائداً عاماً عليها نظراً لخبرته في قتال العرب المسلمين[22].

ونرى من المناسب قوله في هذا الباب أن أبا عبيد الثقفي قد اندفع لملاقاة القوات الفارسية خاصة بعد الانتصارات العسكرية التي حققها. وكان من المفروض أن يستعين بالخبرات القتالية التي كان يمتلكها المثنى بن حارثة الشيباني وسليط بن قيس وغيرهم ممن تمرس على قتال الفرس، يضاف إلى ذلك أن الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) الذي كان يحرص على المشاورة في اتخاذ القرار إيماناً بمصلحة المسلمين كان قد أوصى أبا عبيد الثقفي أن يشاور القادة المسلمين وأن لا ينفرد لوحده باتخاذ القرارات[23].

تحشدت القوات الفارسية في قس الناطف على الفرات بينما اتخذ العرب المسلمون موضع المروحة مكاناً لتجمعهم، ولم يعد غير نهر الفرات يفصل بين

---

(21) البلاذري، المصدر السابق، ص251.

(22) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص455.

(23) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص454.

الجيشين. جلب الفرس معهم الفيلة، وبادر قائدهم بهمن جاذويه إلى الاتصال بالمسلمين وخيّرهم بين العبور إليهم أو أن يعبر العرب إلى ضفة النهر حيث توجد قوات الفرس. عد القائد أبو عبيد الثقفي طلب القائد الفارسي بهمن جاذويه تحدياً لا يمكن احتماله فقرر العبور بالقوات العربية رغم معارضة المثنى بن حارثة الشيباني وسليط بن قيس، وبهذا أصبحت القوات العربية بين القوات الفارسية ومن ورائها عمقها الجغرافي ونهر الفرات الذي يعد المانع الطبيعي[24]. واصطدمت القوتان العربية الإسلامية والفارسية وكانت بوادر الظفر تلوح في أفق المعركة لصالح الجيش العربي الإسلامي.

بيد أن سير المعركة أصبح في صالح الفرس عندما استشهد القائد أبو عبيد الثقفي وهبطت معنويات المقاتلين العرب. وبهذا اندفعت القوات الفارسية ضاغطة على القوات العربية الإسلامية، وزاد من اضطرابها حينما عمد أحد المقاتلين إلى الجسر فقطعه، وبذلك سد على المسلمين خط الرجعة، وتمكن القائد المثنى بن حارثة الشيباني من ربط الجسر مرة ثانية وتأمين انسحاب بقية القوات الإسلامية. وأقام مع قواته العربية في الضفة الغربية من الفرات في منطقة المروحة. وكتب بما جرى للخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)[25]. ومع ذلك فإن هذه المعركة زادت من إصرار القيادة العربية الإسلامية للمضي قدماً لتعزيز جبهة العراق. وكانت أولى القبائل العربية التي استجابت لنداء الخليفة هي قبيلة بجيلة بقيادة جرير بن عبد الله البجلي، وكان مسيره نحو العراق سنة 13هـ بين معركة الجسر والبويب[26]. ويمكننا القول إنّ الفضل يعود للقبائل اليمنية لتعزيز الجهد العسكري العربي الإسلامي في جبهة العراق في هذه الظروف، وخاصة بعد نكسة وقعة الجسر.

وإزاء هذا الحال فإن الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) سمح

---

(24) أبو حنيفة الدينوري (ت:282هـ) الأخبار الطوال، تحقيق: عبد المنعم عامر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ط1، القاهرة، 1960، ص113.

(25) الدينوري، المصدر السابق، ص114.

(26) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص464.

للمقاتلين من أهل اليمن الذين أظهروا التوبة وحسن إسلامهم بعد ارتدادهم عن الإسلام، وأرادوا أن يكفروا عن خطيئتهم بالجهاد في سبيل الله في سوح الوغى[27]. هذا وتوالت القبائل اليمنية على جبهة العراق مثل قبائل الأزد وخثعم حيث التحقت بالمثنى بن حارثة الشيباني[28] واستنفر الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أعماله بحشد المقاتلين وذلك بقوله: «احملوا العرب على الجد إذا جد العجم فلتقوا جدهم بجدكم»[29] وأن لا يدعوا فارساً إلا وجهوه. وبهذا توجهت قبائل النخع مصطحبة النساء والأطفال إلى جبهة العراق مؤكدين إصرارهم بتحقيق النصر[30]. ونجد من الضروري أن نسلط الضوء على مسألة مهمة تتعلق بنفور قبائل اليمن من جبهة العراق، وأن القبائل العربية ومنها قبائل اليمن كانت تفضل المسير إلى جبهة الشام بدلاً من جبهة العراق[31]. والمرجح عندنا أن القيادة العربية الإسلامية اهتمت بجبهة الشام منذ عصر الرسالة، حيث بعث الرسول محمد (ﷺ) حملات عسكرية إلى جبهة الشمال، وسار الخليفة أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) على نفس سياسة الرسول محمد ﷺ، لذلك نراه عندما وجد حاجة جبهة الشام إلى حضور القائد خالد بن الوليد استدعاه من جبهة العراق ووجهه إلى الشام. وبعد تحقيق النصر المؤزر على الروم في معركة اليرموك أصبح الميزان العسكري في صالح الدولة العربية الإسلامية في جبهة الشام، وأصبحت جبهة العراق لها الأولوية. فلا غرابة أن نجد أن تركز الحشد العسكري بدأ مباشرة بعد معركة الجسر، ثم توالى توافد القبائل العربية وخاصة قبائل اليمن مثل مذحج ونخع وكندة وهمدان، والجدير بالذكر أن قبائل اليمن قد قصدت جبهة العراق مع النساء والذراري وهم عاقدون العزم على الفتح والاستقرار، فقد كانت قبيلة بجيلة تشتمل على ألف امرأة والنخع هي الأخرى

---

(27) نزار عبد اللطيف الحديثي، أصل اليمن في صدر الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1978، ص137. ينظر كذلك الطبري، المصدر السابق، ج3، ص489.

(28) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص464.

(29) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص478.

(30) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص484.

(31) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص444.

قد اصطحبت معها حوالي الألف امرأة[32]. هذا واجتمعت للمثنى بن حارثة الشيباني قوات كبيرة تمكن بها أن يحرز نصراً حاسماً على القوات الفارسية بقياده مهران في البويب، وذلك بفضل حسن قيادته وتعبئته للقوات العربية. وقتل القائد الفارسي مهران وقضي على معظم القوات الفارسية، وبهذا رجع الاعتبار للمقاتل العربي المسلم، وأصبحت كفة الميزان العسكري لصالح العرب وبيدهم المبادرة العسكرية. وتسمى معركة البويب بيوم الأعشار، وذلك لوجود مئة من المقاتلين العرب الذين تمكن كل واحد منهم أن يقتل عشرة من المقاتلين الفرس، ناهيك عن بقية المقاتلين الذين قتلوا دون العشرة من الفرس[33]. وتبع العرب المسلمون القوات الفارسية المدحورة حتى السيب وساباط. وعاد نفوذ الدولة العربية بعد معركة البويب على المنطقة الواقعة بين دجلة والفرات. وتحقيقاً لغرض بسط النفوذ العربي الإسلامي على هذه المناطق المفتوحة. بث المثنى بن حارثة الشيباني المسالح حتى يحافظ على المكاسب العسكرية المتحققة. ثم اتبع سياسة الغارات العسكرية المفاجئة على تجمعات الفرس العسكرية، حيث قام بغارات على سوق الخنافس، وعلى الكبات، ووصلت غاراته إلى صفين في أعالي الفرات[34].

ثالثاً: دور قبائل اليمن في معارك القادسية وجلولاء ونهاوند:

أدركت القيادة الفارسية أنها أمام جهد عسكري منظم، ويجب عليها أن تتخذ التدابير العسكرية اللازمة لإيقاف تقدم القوات العربية الإسلامية الظافرة، فبدأوا يحشدون قواتهم وعلى رأسهم ملكهم يزدجرد الذي كان يقيم في المدائن. وبالفعل انتفض على المسلمين المعاهدون والسكان الذين أعطوا الجزية وصالحوا العرب المسلمين، وشعر العرب المسلمون ساعتها أنهم مقبلون على تطور خطير يعد له الفرس العدة. أبلغ الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله

(32) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص460.
(33) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص468.
(34) البلاذري، المصدر السابق، ص254 وما بعدها.

عنه) بما استجد من أوضاع في جبهة العراق. وبغية إعادة تنظيم قواتهم انسحب العرب المسلمون إلى الطف وعسكروا فيه، وبذلك تخلوا عن جميع المناطق التي جهدوا على فتحها وبذلوا التضحيات الكبيرة من أجلها حتى لا يؤخذوا على حين غرة[35]. لقد استعدت القيادة العربية الإسلامية في المدينة استعداداً يليق بمستوى أهمية جبهة العراق فقابلت نفير الفرس بنفير عام على لسان الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) بقوله لعماله: «لا تدعوا أحداً له سلاح أو فرس أو نجدة أو رأي إلا انتخبتموه ثم وجهتموه إلي. والعَجَل العَجَل»[36] وقد صدق أحد الباحثين المحدثين بوصفه هذه الظروف الدقيقة التي مرت بها الدولة العربية الإسلامية حين يقول: «نحن إذن أمام هذه القوى الضخمة التي تتجمع لتصطرع: القوى الساسانية تنتفض انتفاضة الحياة التي تأبى أن تموت، والقوى العربية تدافع عن كيانها الناشيء ودعوتها الممتدة، وهؤلاء وأولئك لا يدعون سبيلاً إلا سلكوه، ولا عدة إلا عتدوا بها، ولا جنداً إلا حشدوه»[37] وكانت معركة مصيرية نظرت إليها القيادة العربية الإسلامية نظرة الجد، وكان العرب المسلمون في أنحاء الدولة العربية الإسلامية يترقبون نتائجها حتى بلغ الأمر بهم أن لا يقطع المرء أمراً إلا بانتهاء معركة القادسية وما ستؤول اليه من نتائج[38].

وهيأ الله سبحانه وتعالى للمسلمين قيادة لا تعرف الفتور والفشل متمثلة بشخص الخليفة العادل عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) حيث انتدب القبائل العربية وسيرها إلى جبهة العراق، وكان لقبائل اليمن دور كبير وفعال في هذا الحشد الرائع حيث بلغ تعداد قبائل اليمن فيه ربع الجيش الإسلامي[39]. ونظراً لأهمية الدور العسكري الذي قامت به قبائل اليمن ذكرت لنا الروايات أسماء القبائل، وعدد المقاتلين الذين أسهموا في معركة القادسية، فقد بلغ إسهام قبائل اليمن في

---

(35) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص382.

(36) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص479.

(37) شكري فيصل، المرجع السابق، ص81.

(38) وصل الأمر بالرجل في بلاد الإسلام لا يقطع أمراً حتى يقول: لا أنظر فيه حتى أنظر ما يكون في القادسية. شكري فيصل، المرجع السابق، ص82 نقلاً عن الطبري.

(39) البلاذري، المصدر السابق، ص310.

القادسية سبعة آلاف مقاتل أو دون ذلك. فرواية تذكر أن عدد مقاتلي قبيلتي بجيلة وكندة خمسة آلاف مقاتل[40]. يضاف إلى ذلك مشاركة قبائل الأزد المتكونة من مقاتلي قبائل بارق وكنانة، التي بلغت سبعمائة مقاتل، وسبق لقبيلة خثعم أن اشتركت في القتال مع المثنى بن حارثة. ويؤكد الطبري بأن الصحابي سعد بن أبي وقاص (رضي الله عنه) عندما قصد العراق سارت معه قبائل اليمن وتعدادها ثلاثة آلاف مقاتل من قبائل بارق وألمع وغامد وحضرموت والصدفة، يقودهم شداد بن ضمعج، وكان عددهم ستمائة مقاتل[41]. كما توجهت قبيلة مذحج ومعها ألف وثلثمائة مقاتل يقودهم معد بن يكرب وأبو سبرة بن ذؤيب. وسارت قبائل صداد وجنب ومسلية في ثلثمائة مقاتل[42]. كما اشتركت قبيلة السكون بأربعمائة مقاتل[43]، وحضرت قبيلة كندة بقيادة الأشعث بن قيس وعدد مقاتليها ألف وسبعمائة[44]. وجاءت قبيلة همدان يقودها سعيد بن قيس وعدد مقاتليها ألف رجل[45]، وأسهمت قبيلة مراد يرأسها هاشم بن عتبة[46]. ومما تجدر إليه الإشارة أن قبائل اليمن تنتمي إلى شعب ذي حضارة وعراقة في فنون القتال وصناعة الأسلحة، فلا غرابة أن نجد القيادة العربية الإسلامية توليهم ذلك الاهتمام الكبير، وتنيط برجال اليمن البارزين مواقع قيادية في معركة القادسية. فقد تولى شرحبيل بن السمط الكندي قيادة الميسرة وتولى عمرو بن معديكرب الميمنة، وأصبح عبد الله بن ذي السهمين الخثعمي على الركبان، وتولى جرير بن عبد الله البجلي مناصب عسكرية[47]. لقد سبقت المعركة استحضارات

(40) محمد بن علي الأهدل الحسني، الدر المكنون في أخبار اليمن الميمون، ط1، مطبعة زهران/ مصر، ص20 نقلاً عن الحديثي، المرجع السابق، ص140.
(41) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص484.
(42) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص485.
(43) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص485.
(44) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص486.
(45) أبو محمد الحسن بن أحمد (ت: 334هـ) الإكليل، ج1، تحقيق: محي الدين الخطيب/ المطبعة السلفية، القاهرة، 1368هـ، ص115.
(46) البلاذري، المصدر السابق، ص314.
(47) أبو حنيفة الدينوري، المصدر السابق، ص121.

عسكرية هيأت مستلزمات النصر، منها يقظة القيادة العربية الإسلامية من كيد الفرس وعدم الانجراف بمغامرة عسكرية قد تؤدي إلى نتائج عسكرية سلبية. فالقيادة العربية الإسلامية المركزية في المدينة كانت واعية لظروف الصراع وخططه، والأمر نفسه بالنسبة للقيادات الميدانية المتمثلة بالمثنى بن حارثة الشيباني وجرير بن عبد الله البجلي والصحابي سعد بن أبي وقاص.

لقد كان الحرص من الجميع خليفةً وقيادات عسكرية ميدانية على تحاشي أخطاء الأمس التي وقعت في معركة الجسر، بل كان هدف المسلمين استدراج الفرس إلى ضفة الفرات الغربية جاعلين من الصحراء خط رجعة إذا حدث حادث بالمسلمين وهو نفس تخطيط المسلمين في معركة اليرموك[48]. كان يقود القوات الفارسية القائد المشهور رستم، وسبقت المعركة مفاوضات ثم بدأ الصدام العسكري الكبير الذي امتد أربعة أيام سمتها لنا الروايات بيوم أرماث وأغواث وعماس وليلة الهرير وهي ليلة القادسية، حيث استمر القتال فيها الليل كله حتى نهار اليوم الثاني حيث دبت الهزيمة في الجيش الفارسي[49]. ويجدر بنا القول هنا أن قبائل اليمن قد قدمت التضحيات الكبيرة من أجل التصدي للقوات الفارسية وخاصة للفيلة. وتعد قبيلة بجيلة اليمنية هي القبيلة التي وقع عليها عبء تحمل ضغط الفيلة والكراديس التي بحمايتها[50]. وقتل القائد رستم وولت فلول القوات الفارسية الأدبار، ووصلت أنباء الهزيمة إلى كسرى يزدجرد الذي لم يعد يحتمل هذه الهزيمة النكراء، فترك المدائن متوجهاً نحو عمق بلاد فارس، ودخلها العرب المسلمون فاتحين وعلى رأسهم الصحابي سعد بن أبي وقاص (رضي الله عنه) وهو يتلو قوله تعالى: ﴿كَمْ تَرَكُوا۟ مِن جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ﴾[51] [سورة الدخان، الآيتان: 25 و26]، وجاءت العرب المسلمين الأخبار بتحشد الفرس في منطقة جلولاء قام به يزدجرد، فقصده الجيش العربي الإسلامي بقيادة هاشم بن عتبه بن أبي وقاص، وكان عدد الجيش العربي

(48) البلاذري، المصدر السابق، ص255 وما يليها.
(49) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص529 وما يليها.
(50) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص538.
(51) البلاذري، المصدر السابق، ص265.

الإسلامي اثني عشر ألف مقاتل. وكان يعاون القائد هاشم بن عتبه القائدان اليمنيان حجر بن عدي الكندي، وعمرو بن معديكرب، وطليحة بن خويلد على الرجال، وهو من رجالات اليمن، كما أسهم في واقعة جلولاء القائد اليمني جرير بن عبد الله البجلي. وقامت قبائل اليمن بدور فعال في دحر القوات الفارسية وحدث ذلك في أواخر سنة 16هـ[52].

وفر يزدجرد بعد هذه الهزيمة وكاتب أهل فارس وحلفاءهم في الأقاليم المجاورة، فاجتمع له جيش كثير من قومس وطبرستان وجرجان والري وأصفهان وهمدان والماهين، وعيّن على، هذا الجيش القائد مردان شاه، واتخذ من نهاوند موضعاً لهم وعسكروا فيه[53]. وعلمت القيادة العربية الإسلامية بتحشدات الفرس فاتخذ الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) الإجراءات العسكرية اللازمة لمواجهة هذا الخطر الجديد الذي يهدد الإنجازات العظيمة التي حققها العرب المسلمون في القادسية وجلولاء. وعينت القيادة العربية النعمان بن مقرن المزني قائداً على القوات العربية الإسلامية[54]. وجعل القيادة للجيش العربي إذا حدث بالقائد النعمان المزني حادث لحذيفة بن اليمان، ومن بعده لجرير بن عبد الله البجلي. وكان ثلث أهل الكوفة قد أسهموا في جيش النعمان بن مقرن وأسهمت قبائل اليمن في هذه المعركة، كما كان لقبائل اليمن المقيمة في البصرة حضور فيها. ومنَّ الله على الجيش العربي الإسلامي بالنصر الكبير، وانهزمت القوات الفارسية شر هزيمة، واستشهد القائد النعمان بن مقرن المزني. وتعد هذه الوقعة قاصمة الظهر للدولة الساسانية، حيث لم تقم لها قائمة بعدها أبداً، واعتبرها المسلمون فتح الفتوح، حيث انفتحت الأراضي الإيرانية أمام القوات العربية الإسلامية وتاريخ حدوث هذه المعركة الفاصلة هي سنة 21هـ[55].

---

(52) الدينوري، المصدر السابق ص135 وما يليها.

(53) البلاذري، المصدر السابق، ص300 وما يليها.

(54) السيد عبد العزيز السالم، تاريخ الدولة العربية، مؤسسة الثقافة الجامعية/ الإسكندرية ص225 حول الاختلاف في تاريخ وقوع معركة نهاوند ينظر البلاذري المصدر السابق ص302 وما يليها.

(55) الدينوري، المصدر السابق، ص166.

رابعاً: قبائل اليمن وبناء البصرة والكوفة:

عمد العرب المسلمون إلى بناء مدن جديدة في العراق تعد بمنزلة معسكرات لإنزال وإقامة الجند وعيالاتهم، وتطورت هذه المدن وأصبحت مركزاً للإدارة العربية الإسلامية، ومراكز حضارية للإشعاع الفكري العربي الإسلامي. وتعد البصرة أول مدينة عربية إسلامية يتم إنشاؤها في العراق، وابتدأ العرب المسلمون في تخطيط البصرة عام 14هـ عندما بدأ المقاتلون العرب بالنزول فيها. وكان أول أمير عربي هو الصحابي عتبة بن غزوان[56]. وتطورت البصرة في عهد الوالي أبي موسى الأشعري الذي عني بشؤونها من عام 17هـ وحتى عام 25هـ. وعند تحديد مواضع نزول القبائل بالبصرة استقرت قبائل اليمن في أماكن خاصة بها. أما عن الكوفة فقد أسسها الصحابي سعد بن أبي وقاص عام 17هـ بين الحيرة والفرات[57]. هذا وتعتبر البصرة أول مدينة عربية إسلامية يشيدها العرب خارج الحدود الجغرافية لجزيرة العرب. وكانت وظيفة المدينة في البدء عسكرية بحتة، إذ كان الهدف من بنائها هو إيواء المقاتلة العرب ومركزًا لانطلاق الحملات العسكرية وتجهيزها اتجاه الشرق.

ومما تجدر إليه الإشارة أن القبائل العربية ومنها قبائل اليمن هي التي خططت للمدينة العربية في العراق، وأن البصرة لم تبن على أنقاض الخربية. وكان أول من خططها نافع بن كلدة الثقفي[58]. وكان أول الوافدين مع الأمير عتبة بن غزوان من المقاتلين. ويتراوح عددهم ما بين ثلثمائة مقاتل وثمنمائة مقاتل بعد فتح كور دجلة، ولكن مدينة البصرة تطورت أثناء ولاية أبي موسى الأشعري التي دامت من 17هـ إلى 25هـ، حيث افتتحت القوات العربية الإسلامية أصفهان وقم وقاشان، وجذبت هذه الانتصارات أعداداً من المقاتلين، وازداد عدد سكان البصرة. وبناء على ذلك فإن القبائل العربية قد اختلطت في سكناها

(56) البلاذري، المصدر السابق، ص274.

(57) البلاذري، المصدر السابق، ص341.

(58) صالح أحمد العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، بيروت 1969، ص14.

ولم تكن هناك خطط مستقلة بالقبائل الأمر الذي جعل الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) ينصح أبا موسى الأشعري بأن يجعل لكل قبيلة محلة خاصة بها ويأمر السكان بالبناء[59]. وتأسيساً على ذلك فإن مدينة البصرة تقسمت إلى خمسة أخماس وهي: خمس بني تميم: ويقع هذا الخمس في الناحية الجنوبية من مدينة البصرة، ويضم هذا الخمس محلة بني مثقر، وخطة بني سعد وخطة بني عامر ومحلة بني حمان، وخطة بني مالك وبني عمرو وبني تميم وبني مازن، ويتضمن الخمس القبائل التي حالفت بني تميم[60]. والخمس الثاني هو خمس أهل العالية ويتكون هذا الخمس من قبائل هذيل وخزيمة وقيس عيلان، ومحلة بني سليم، وخطة بني ناجية، ومحلة هذيل، ومحلة بني عقيل، ومحلة بني نمير، ومحلة بني حرام[61]. والخمس الثالث هو خمس بكر بن وائل: ويشتمل هذا الخمس على محلة بني سدوس، وخطة بني عدي بن جشم، ومحلة بني صنيعة بن قيس، ومحلة المسامعة، ومحلة بني شيبان، ومحلة بني عجل[62]. والخمس الرابع هو خمس عبد القيس: ويقع شمال مدينة البصرة ويمتد من دار الرزق وجسر البصرة ويشتمل على محلة بني عامر ومحلة الجاروديين، وخطط ربيعة بن نزار[63]. والخمس الخامس هو خمس الأزد: وينتشر في المنطقة الجنوبية الشرقية من البصرة، ويضم بني مالك بن فهم، والقسامل وبني نصر وبني مازن[64].

أما عن تخطيط وبناء الكوفة، فقد عين القائد سعد بن أبي وقاص شخصاً اسمه أبو المياح الأسدي مشرفاً على إسكان القبائل العربية في الكوفة ضمن

---

(59) خليفة بن خياط العصفري (ت/ 240هـ) كتاب التاريخ، ج1/ تحقيق سهيل زكار دمشق: 1968 ص160 وما يليها.

(60) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت: 255هـ) كتاب الحيوان ج2، عبد السلام هارون/ القاهرة، 1938، ص333.

(61) البلاذري، المصدر السابق، ص342.

(62) الطبري، المصدر السابق، ج5، ص396.

(63) عبد الجبار ناجي، دراسات في تاريخ المدن العربية الإسلامية/ جامعة البصرة، البصرة 1986 ص132.

(64) شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الحموي (ت626هـ) معجم البلدان ج4، تحقيق محمد أمين الخانجي، مطبعة السعادة، القاهرة 1906، ص346.

أسس قبلية وشخصية صرفة. كان موضع استقرار قبائل اليمن في مدينة الكوفة في جانبها الشرقي[65]. وطابع بناء الكوفة يتسم بالصفة العسكرية في بدء البناء. ولكن الكوفة تطورت وبدأت تأخذ شكلها الحضري المديني بعد الانتصار الساحق الذي حققته القوات العربية الإسلامية في معركة نهاوند عام 21هـ. وفيما يتعلق بالتركيبة الاجتماعية لسكان الكوفة عند تخطيطها. فقد بلغ عدد سكان الكوفة في البدء عشرين ألف شخص. وكان عدد أهل اليمن اثني عشر ألف شخص، وقسمت الكوفة إلى أسباع وكان لقبائل اليمن أربعة أسباع، وبقيت ثلاثة أسباع لبقية القبائل من نزار[66]. وحصل اندماج في الأسباع بالنسبة لاستقرار أهل اليمن، مثل اندماج قبائل الأزد وبجيلة وكندة وحضرموت وشبأم وقضاعة في سبع واحد. كما اندمجت قبائل اليمن من حمير وهمدان ومذجح في سبع واحد. كما سكنت مذجح والأشعريين في سبع واحد[67]. وتعد بجيلة أقدم القبائل اليمنية التي استقرت في مدينة الكوفة. وسكنت بجيلة بين همدان من الشمال وتميم من الجنوب وهي أقرب إلى الصحراء. ومن بطون بجيلة أحمس وقتبان وخزيمة ومزينة. وتأتي قبيلة همدان بالمرتبة الثانية وزعيمها سعد بن قيس الهمداني. وسكنت همدان بين بجيلة والميدان، وعرفت بحي أهل العراق. ومن أبرز بطونها السبع وأرحب والثوريين وحاشد وشبأم[68]. وتأتي بالمرتبة الثالثة قبيلة مذجح وأبرز زعمائها عمرو بن معديكرب الزبيدي وإياس بن شرحبيل الجعفي، ومن بطونها مراد وسعد العشيرة[69]. وتأتي قبيلة النخع بالدرجة الرابعة ضمن قبائل اليمن التي استقرت في الكوفة وأسهمت في تطورها، ورئيسها أرطأة بن كعب، وقد استشهد في وقعة القادسية. واصطحبت النخع نساءها شأنها شأن قبيلة بجيلة. ومن أبرز رجالها الذين قاموا بأدوار مهمة

(65) البلاذري، المصدر السابق، ص275.

(66) الطبري، المصدر السابق، ج4، ص49.

(67) الطبري، المصدر السابق، ج4، ص48.

(68) ياقوت الحموي، المصدر السابق ج2 ص294.

(69) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص484.

في حروب الفتح الأشتر النخعي. ومن بطونها المشهورة بنو سعد بن مالك وبنو عوف بن مالك[70]. وتعد قبيلة كندة من قبائل اليمن التي سكنت مدينة الكوفة منذ تمصيرها على يد الصحابي سعد بن أبي وقاص، وزعيم كندة هو شرحبيل بن السمط الكندي من السكون، وشارك في معركة القادسية بسبعمائة مقاتل الأشعث بن قيس الكندي وهو سيد كندة في مدينة الكوفة، واشتهر من رجالات قبيلة كندة القاضي شريح بن هاني وكانت كندة تسكن في سبع بجيلة والأزد وخثعم[71].

الخاتمة:

وبعد فإن البحث سلط الضوء على دور القبائل اليمنية في حروب فتح العراق، وبناء المدن العربية الإسلامية فيه، وعلى الرغم من أن الإسهام الذي قامت به قبائل اليمن في هذه الجهود العسكرية والأعمال العمرانية لم يكن لها وحدها ولم تنفرد بها إلا أن دورها كان كبيراً ومؤثراً من خلال ذلك الحضور الكبير الذي تمثل بوجود المقاتلة من أهل اليمن، وببروز القادة الذين كان لهم إسهامات رائعة في معارك فتح العراق. وتوصل البحث إلى أن أرض العراق قد شهدت جهود أبناء اليمن منذ قدوم طلائع الفتح بقيادة خالد بن الوليد، ثم بتولي المثنى بن حارثة الشيباني لقيادة جبهة العراق، وخلفه أبو عبيد بن مسعود الثقفي في ذلك. وتمكن البحث من مناقشة قدوم القبائل اليمنية نحو العراق وإسهامها في عملية فتحه، على خلاف ما ذكرته بعض الروايات من تردد أهل اليمن في المسير إلى جبهة العراق وتفضيلها جبهة الشام. هذا وإنّ البحث ذكر الشواهد التي تفند هذا الطرح من خلال المعطيات التاريخية التي تؤكد الحقائق التالية:
أولاً: أن القبائل العربية في العراق مثل قبائل بني شيبان وربيعة كانت تغير باستمرار على الدولة الساسانية ولا تهاب قوتها، ولقبت قبيلة ربيعة بربيعة الأسد نظراً لشجاعة مقاتليها وشدة تصديهم للفرس. ثانياً: أنّ بني شيبان وعلى رأسهم المثنى بن حارثة الشيباني قد دوخوا الفرس بغاراتهم، ووصلت أبناء أعمالهم

---

(70) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص484.

(71) الطبري، المصدر السابق، ج4، ص48.

العسكرية إلى أسماع القيادة العربية الإسلامية في عهد أبي بكر الصديق (رضي الله عنه)، وأن المثنى بن حارثة قصد المدينة عاصمة الدولة العربية الإسلامية وتمكن من إقناع الخليفة أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) لمنحه تفويضاً بكونه قائداً لجبهة العراق. ثالثاً: أن القيادة العربية الإسلامية ومنذ فترة الرسول محمد ﷺ كانت تولي جبهة الشام أهمية خاصة، وبالفعل أرسل الرسول محمد ﷺ حملات عسكرية إلى جبهة الشام، وسارت قيادة الخليفة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب (رضي الله عنه) على نفس سياسة الرسول ﷺ العسكرية فأعطت الأولوية لتحرير بلاد الشام لأهميتها الجغرافية ولتماسها المباشر مع بلاد الحجاز. وبناء على ذلك فإن قيادة أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) حولت جهود خالد بن الوليد من جبهة العراق إلى جبهة الشام، نظراً لحاجة جبهة الشام لحضوره العسكري القدير ولكفاءته العسكرية الكبيرة.

ولا ريب في أن رحيل القائد المظفر خالد بن الوليد من جبهة العراق قاصداً جبهة الشام قد ترك فراغاً لما يمثله خالد بن الوليد من عبقرية عسكرية فذة، تمكنت من إرهاب الفرس، إذ انتصر عليهم في كل المعارك التي خاضها في العراق، ابتداءاً من معركة ذات السلاسل والولجة، وحتى معركة الحيرة وعين التمر.

إن تولي المثنى بن حارثة الشيباني وللمرة الثانية لقيادة الجهد العسكري العربي الإسلامي في جبهة العراق كان اختياراً موفقاً سد به ذلك الفراغ الذي أراد الفرس استغلاله بعد مغادرة خالد بن الوليد نحو بلاد الشام، ونجح المثنى من تفويت الفرصة على الفرس؛ لما يتمتع به من خبرة قتالية ودراية طويلة في قتاله للفرس. ومن هذا المنطلق فإن تعيين قائد جديد من قبل القيادة العربية الإسلامية لجبهة العراق وهو أبو عبيد بن مسعود الثقفي يعد إغفالاً لدور وكفاءة المثنى في حرب الفرس.

وجاءت نتيجة معركة الجسر لتبرهن أن القائد أبا عبيد الثقفي لم يكن من طراز القادة الذين يأخذون برأي أهل الخبرة من القادة الميدانيين، بل من الذين تدفعهم الشجاعة والإقدام دون التحسب لعواقب هذا الاندفاع. وبعد نكسة معركة الجسر تولى المثنى بن حارثة الشيباني وللمرة الثالثة قيادة جبهة العراق

بعد أن نجح في إنقاذ الجيش العربي الإسلامي من كارثة عسكرية محققة.

هذا وركّز البحث على دور الخليفة الحازم عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) في تعزيز جبهة العراق بالإمدادات البشرية من المقاتلة العرب. وكانت القبائل اليمنية هي أول من استجاب لنداء الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) بقيادة جرير بن عبد الله البجلي، ثم توالى توافد القبائل اليمنية على جبهة العراق، فكان انتصار العرب في معركة البويب التي أعادت التوازن العسكري في جبهة العراق، وأزالت آثار نكسة معركة الجسر. وبعد انتصار العرب في معركة اليرموك قررت القيادة العربية الإسلامية في المدينة أن ترمي بثقلها العسكري لتعزيز جبهة العراق، فعينت الصحابي سعد بن أبي وقاص (رضي الله عنه) لقيادة جبهة العراق، وهيأت له كل أسباب النصر. وكان لقبائل اليمن حضور كبير في هذا الحشد إذ بلغ تعدادهم في معركة القادسية ربع المقاتلين. وشهدت هذه الملحمة تضحيات أبناء اليمن وهم يتصدون لكراديس الفيلة. وبعد القادسية كان فتح المدائن عاصمة الدولة الساسانية، حيث هرب كسرى يزدجرد. وتوالت الانتصارات في معركة جلولاء ومعركة نهاوند التي سحقت بها حشود الفرس، وآخر جهد عسكري له لوقف التقدم الظافر للقوات العربية الإسلامية. وتعد معركة نهاوند عام 21هـ النهاية الحقيقية للدولة الساسانية، فهي بحق فتح الفتوح، كما أطلق عليها العرب هذا الاسم. ولم يقف دور قبائل اليمن إلى حد الفتح ذلك، لأنها اصطحبت معها النساء والذراري للاستقرار في أرض العراق. وبغية تثبيت فتح العراق تأسست مدينة البصرة والكوفة، فكانت قبائل تميم والأزد أول القبائل العربية التي استقرت في البصرة على نظام الأخماس، ثم نزلت قبائل اليمن في الكوفة عند تأسيسها على نظام الأسباع، فكان لها أربعة أسباع دليلاً على كثرتها. وبقيت ثلاثة أسباع للقبائل العربية الأخرى، حيث استقرت في الكوفة قبائل بجيلة وهمدان ومذحج وكندة والنخع وخثعم، وأصبح لهذه القبائل عبر أبنائها دور مشرف في تطوير هذين المصرين بانتقالهما من مجرد معسكرات لإنزال الجند وانطلاق الحملات العسكرية نحو المشرق، إلى مدن عامرة ومراكز للإشعاع الحضاري والفكري.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر الأولية

1 ـ القرآن الكريم.

2 ـ أبو حنيفة الدينوري (ت282هـ) **الأخبار الطوال**/ تحقيق عبد المنعم عامر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي/ ط1/ القاهرة 1960.

3 ـ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت/ 255هـ) **كتاب الحيوان**/ ج2/ تحقيق عبد السلام هارون القاهرة/ 1938.

4 ـ أبو محمد بن عبد الملك بن هشام (ت/ 213هـ) **السيرة النبوية**/ ج1/ تحقيق محمد فهمي السرجاني المكتبة التوفيقية/ القاهرة 1978.

5 ـ أبو محمد الحسني بن أحمد الهمداني (ت/ 334هـ) **كتاب الإكليل**/ ج10/ تحقيق محي الدين الخطيب/ المطبعة السلفية/ القاهرة/ 1368هـ.

6 ـ أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري (ت: 279هـ) **فتوح البلدان**، تحقيق: رضوان محمد رضوان/ دار مكتبة الهلال، بيروت 1978.

7 ـ أحمد بن يعقوب البغدادي اليعقوبي (ت: 292هـ)، **كتاب التاريخ**، ج2، دار صادر بيروت، بلا تاريخ.

8 ـ خليفة بن خياط العصفري (ت: 240هـ)، **كتاب التاريخ**، جا تحقيق: سهيل زكار دمشق 1968.

9 ـ شهاب الدين أبو عبد الله **ياقوت الحموي** (ت: 626هـ)، معجم البلدان، ج4، تحقيق محمد أمين الخانجي، مطبعة السعادة، القاهرة، 1906.

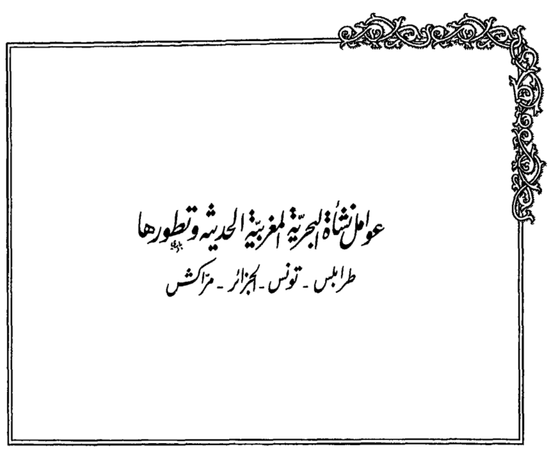
10 ـ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت: 310هـ)، **تاريخ الرسل والملوك**، ج3، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط4، القاهرة 1964.

11 ـ محمد بن علي الأهدل الحسني، **الدر المكنون في أخبار اليمن الميمون**، ط1، مطبعة زهران مصر، بلا تاريخ.

ثانياً: المراجع الثانوية:

1 ـ شكري فيصل، حركة الفتح الإسلامي في القرن **الأول الهجري**، ط3، دار العلم للملايين، بيروت 1974.

- صالح أحمد العلي، **التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، بيروت 1969.**
- عبد الجبار ناجي، **دراسات في تاريخ المدن العربية**، جامعة البصرة، البصرة 1986.
- السيد عبد العزيز سالم، **تاريخ الدولة العربية**، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية بلا تاريخ.
- نزار عبد اللطيف الحديثي، **أهل اليمن في صدر الإسلام**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1978.
- خليل شاكر حسين، **الخلافة الراشدة**، دراسة سياسية واجتماعية، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة أكس - بروفانس، فرنسا 1978.



أ. محمد سعيد الطويل
كلية الآداب - جامعة السابع من أبريل

أولاً: عوامل نشأة البحرية المغربية الحديثة خلال القرن 16 ف أو م:

لقد كان البحر الأبيض المتوسط مهدالحضارات القديمة، ومن أهم البحار التي ارتادها الإنسان منذ القدم، فقد مارست أغلب الشعوب المتوسطية ركوب البحر، فالإغريق بحكم موقعهم الجغرافي الممتاز وطبيعة شواطىء بلدهم الجزرية، كانوا مؤهلين لركوب البحر وكسب عيشهم من خلاله بالوسائل المختلفة، ولعل هذا ما جعل مونتسكيو يؤكد في كتابه روح الشرائع أن «. . . جميع الأغارقة الأولين من القراصين، ومن المحتمل أن مينوس الذي كانت له إمبراطورية البحر لم ينل غير أعظم فوز في قطع الطرق»[1] وقد كان الفينيقيون

(1) مونتسكيو روح الشرائع: تعريب عادل زعيتر، دار المعارف، مصر، د.ت، ج2 ص41.

هم أعداءهم الطبيعيين فهم أول الشعوب المتوسطية المحتكرة للتجارة بهذا البحر. وقد أعطت المنافسة على البحر بين الإغريق والفنيقيين بداية الصراع بين الشرق والغرب في المجال البحري، ويمكن النظر لفترة الحروب البونية (264ـ 146ق.م) الطويلة التي دارت بين قرطاجة وروما من هذا الباب وبعد انهيار قرطاجة سنة (146ق.م) سيطر الرومان سيطرة كاملة على هذا البحر لعدة قرون، حتى جاء الإسلام واستطاع الفاتحون العرب تحرير بلاد الشام ومصر وشمال إفريقية من الحكم البيزنطي، فوجدوا أنفسهم أمام بيئة جديدة لم يألفوها من قبل نظراً لطبيعتهم البدوية، ولهذا أرسل الخليفة عمر بن الخطاب إلى عمرو بن العاص واليه على مصر يسأله عن كنه البحر، فأجابه عمرو بهذه الكلمات «إنّ البحر خلق عظيم يركبه خلق ضعيف، دود على عود»[2] ونتيجة لهذا الوصف، بالإضافة إلى النهاية المحزنة التي آلت إليها حملة علقمة المدلجي البحرية على الحبشة سنة (26هـ/ 646م)[3] منع عمر بن الخطاب على المسلمين المخاطرة بأنفسهم في ركوب البحر، غير أن هذا المنع لم يدم طويلاً، حيث أذن الخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان للمسلمين بركوب البحر لغرض الجهاد في سبيل الله، على الرغم من عدم توفر الأطر الفنية اللازمة بين صفوفهم في هذا المجال أول الأمر، إلا أنهم اعتمدوا على سكان الشواطىء الشرقية والجنوبية للبحر المتوسط في إعداد وتجهيز لوازم ركوب البحر وخوض غماره، حتى سيطروا على أغلب شواطئه «وملكوا سائر الجزائر المنقطعة عن السواحل مثل ميورقه ومنورقة ويابسه وسردينيا وصقلية وقوصره ومالطه واقريطش وقبرص وسائر ممالك الروم والإفرنج»[4].

وهكذا أعاد العرب إلى الشرق ما فقده خلال عهود طويلة من هيبة ومجد وحضارة، وقد وصف أرشيبالد لويس (ARCHIBALD LEWIS) انتصار العرب

(2) ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، دار العودة، بيروت لبنان، د.ت، ص ص 199ـ 200.

(3) ابن الأثير: محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني، الكامل في التاريخ، دار الكتاب العربي بيروت لبنان، ط3 (1980م)، ج2، ص298.

(4) ابن خلدون: المقدمة مصدر مشار إليه، ص200.

على الروم وسيطرتهم على البحر المتوسط بقوله: «...وانقلب انتصار الإسكندر على دارا، وانتصار روما على هانيبال، وانتصار أورليان على الزباء، ونبذ الشرق الحضارة الغربية التي فرضت عليه قسراً، وأشاح بوجهه عنها وبدأ عصر الإسلام في دنيا البحر المتوسط»[5] وقد بلغت البحرية الإسلامية ذروة مجدها خلال القرنين التاسع والعاشر الميلاديين حيث بلغ أسطول الأندلس في عهد عبد الرحمن الناصر مائتي مركب، وكذلك أسطول إفريقية[6].

والحقيقة أن البحر المتوسط بدأ يشهد مع نهاية القرن العاشر وحلول القرن الحادي عشر الميلادي تزايداً ملحوظاً في النفوذ المسيحي على حساب الحضور الإسلامي عموماً، وبدأ التدني في النشاط البحري الإسلامي يتضح يوماً بعد يوم، وخاصة بعد فقدان جزر البحر المتوسط مثل صقلية ومالطه، بل أصبح النصارى يهددون السواحل الإفريقية، فاحتل روجار النورماني طرابلس وقابس وصفاقس وفرض عليهم الجزية[7]، وإن لم يدم هذا الاحتلال طويلاً، إلا أنه كان يرسم لنا مقدمات الحروب الصليبية التي بدأت في الجبهة الأندلسية، ثم انطلقت إلى الحوض الغربي للبحر المتوسط، ثم امتدت إلى المسلمين في الشرق، ولا يمكن تفسير ما تقدم إلا على ضوء التفكك السياسي الإسلامي وتدهور النشاط البحري وانهياره، فهو مرتبط أشد الارتباط بالعوامل السياسية والاقتصادية للدولة، رغم كل الجهود التي بذلها الموحدون ـ وإن استطاعوا أن يوقفوه مدة تقارب من نصف قرن ـ إلا أنهم لم ينجحوا في القضاء عليه نهائياً، حيث تعتبر سنة (645هـ/ 1247م) في نظر بعض الباحثين[8] المهتمين بالنشاط البحري الإسلامي هي بداية النهاية للبحرية الموحدية، ثم سقوط الدولة وأفول نجمها إلى الأبد سنة (673هـ/ 1275م).

---

(5) لويس أرشيبالد: القوى البحرية والتجارية في حوض البحر المتوسط، تعريب أحمد محمد عيسى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د.ت، ص78.

(6) ابن خلدون: المقدمة، مصدر مشار إليه ص 200.

(7) نفسه ص 201.

(8) عمار: عياد المبروك، البحرية في عهد الموحدين، رسالة ماجستير، إشراف د. أمين الطيبي، مقدمة إلى قسم التاريخ جامعة الفاتح، 1991م مجازه ولم تنشر ص 137.

وبذلك طويت صفحة من أنصع صفحات تاريخ المغرب، وفقد قوة سياسية استطاعت توحيد جهوده تحت راية واحدة هابها الأعداء وشدت من أزر الأشقاء في الأندلس ردحاً من الزمن، وبسقوطها انقسم المغرب إلى ثلاث دويلات هي بنو حفص في المغرب الأدنى (طرابلس وتونس) وبنو عبد الواد في المغرب الأوسط والمرينيون في المغرب الأقصى، وبظهور هذه الكيانات السياسية المتناحرة فيما بينها تحولت الثغور الإسلامية في المغرب من الهجوم إلى الدفاع، وأصبح الرباط هو السمة الأولى للجهاد، ولعل هذا ما يفسر كثرة الرباطات على طول الساحل المغربي من سبته حتى الإسكندرية، نتيجة لتزايد الأخطار المحدقة بهذا الساحل، وبالتأكيد إنها لم تشيد على الروابي المشرفة على الشواطىء لو لم يكن الخطر حقيقياً... فكانت الرباطات تؤلف سوراً دفاعياً متيناً ونظاماً دقيقاً وكان عدد المرابطين كثيراً»[9].

وهكذا ارتبطت فكرة الرباط بهذا العمل الجليل واستمرت على هذا المنوال حتى العهود التالية، حيث نجد صاحب كتاب الإشارات يشير إلى بعض مزارات المرابطين في طرابلس، ويربطه بكثرة ظهور النصارى في هذه المناطق[10]، التي عادة ما تكون مرافىء طبيعية على الشواطىء، ويسهل فيها النزول إلى البر ونهب المدن والقرى الساحلية، وقد حدد بعض الفقهاء المغاربه هذه الأماكن وفضل المرابطين فيها، حيث جاء في الفتاوى الكاملية في الحوادث الطرابلسية للشيخ محمد كامل بن مصطفى الطرابلسي قوله: «من توابع الجهاد الرباط، وهو الإقامة في مكان ليس وراءه إسلام...»[11].

وإذا كان هذا هو حال الشواطىء المغربية، فإن حال تجارتها البحرية كان

---

(9) شعيرة، محمد عبد الهادي، الرباطات الساحلية الليبية، من أبحاث مؤتمر ليبيا في التاريخ، الجامعة الليبية، كلية الآداب بنغازي، من 16ـ 23 مارس 1968م، ص 235ـ 247.

(10) التاجوري. عبدالسلام بن عثمان، الإشارات لما في طرابلس من مزارات، مكتبة النجاح، د.ت. ص130.

(11) محمود الشيخ محمد كامل بن مصطفى الطرابلسي، الفتاوى الكاملية في الحوادث الطرابلسية على مذهب أبي حنيفة النعمان، النسخة من إنشاء سالم بن المبروك السعودي سنة (1313هـ/ 1895م) دار الكتب الوطنية تونس ص48.

أسوأ من ذلك بكثير، وتؤكد بعض الوثائق التي ترجع إلى تلك الحقبة أي إلى بداية القرن الرابع عشر الميلادي، أن سفن النصارى كانت تعكر صفو التجارة البحرية وسلامة المسلمين[12].

وعلى أي حال إن هذه الأوضاع وغيرها تعكس بصورة واضحة مدى التفوق الذي كان يتمتع به النصارى عموماً والإسبانيون بصفة خاصة، ذلك التفوق الذي بلغ ذروته في النصف الثاني من القرن الخامس عشر باتحاد مملكتي أرغون وقشتاله، واستيلائهم على غرناطه سنة (898هـ/ 1492م) آخر معاقل المسلمين في الأندلس، وبذلك فتح الباب على مصراعيه أمام الإسبان لمواصلة هجماتهم على المدن المغربية من المحيط حتى طرابلس، يدفعهم إلى ذلك حقد ديني موروث ورغبة جامحة في التوسع والتنصير، ويقول المؤرخ كات «. . . لم يكن للإسبان من هم إلا نقل الحرب إلى إفريقية بعد أن كانت نفس البلاد الإسبانية مسرحاً لهذه الحرب طيلة قرون، وإرغام العرب من أهل إفريقية على اعتناق دين المسيح بواسطة السلاح»[13] كما وصف (الراهب خمينس XIMENES) أسقف طليطلة بأنه «أول من فكر في إنقاذ شمال إفريقية من الوحشية الإسلامية لكي تنتصر فيها المسيحية والحضارة»[14].

وهكذا توفر الحماس الشعبي والجماهيري اللازم للحركة الصليبية الجديدة واستغلال هذا الحماس في مطاردة المسلمين والقضاء عليهم، عملاً بوصية الملكة إيزابيلا، التي كانت تأمل لو يطيل الله في عمرها حتى تحرير إفريقية من سيطرة المسلمين[15]. ولم يكن زوجها الملك فرديناند (FERDINAND) ولا البابوية في روما أقل حماساً منها لهذا العمل الديني البحث في ظاهره الذي كان يتخذ شعاراً له الإنجيل بيد والسيف بيد، بيد أن هذا

---

(12) سعيدان. عمر، علائق الحفصين ببلاط أراغون، مؤسسة سعيدان للطباعة سوسه تونس (1985م) ص 58ـ 61.

(13) نقلاً عن المدني، أحمد توفيق ـ حرب الثلاثمائة سنة بين الجزائر وإسبانيا، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ـ د. ت ص82.

(14) نفسه ص82.

(15) نفسه ص80.

لم يكن في الواقع هو السبب الحقيقي، بل هناك أسباب أخرى سياسية واقتصادية تقف وراءه، منها على سبيل المثال الرغبة في السيطرة على أوربا معنوياً تحت ستار الدين، والوقوف في وجه خصم إسبانيا العنيد فرانسوا الأول (FRANCOIS. LER) (1515 ـ 1547م) ملك فرنسا، وأخذ زمام المبادرة في السيطرة على الحوض الغربي للبحر المتوسط الذي بدأ يشهد ظهور الأتراك المسلمين، ومن العوامل الاقتصادية محاولة إيجاد بديل للاقتصاد الإسباني المنهار، بعد طرد المسلمين، والحصول على موارد اقتصادية جديدة من خلال السيطرة على المغرب والوصول من خلاله إلى وسط إفريقية، وقد أكد ذلك الفيلسوف السياسي المعاصر لفرديناند ماكيافيللي (MACHIAVELLI) (1469 ـ 1527م)[16] حيث قال: «. . .وقد كان دائماً يستغل الدين ذريعة ليقوم بمشاريع أعظم. . . وتستر بالتقوى لإخراج المسلمين من مملكته وتطهيرها منهم، وبمثل هذه الذريعة غزا إفريقية. . والبندقية. . . وفرنسا»[17].

وقد أسهمت تلك العوامل مجتمعة، إلى جانب حالة الضعف والتمزق التي كان يعانيها المغرب في وقوعه تحت السيطرة الإسبانية، فالغلبة تكون من نصيب صاحب الأساطيل القوية التي هي جزء من قوة الدولة، والقادر على إعداد السفن البحرية وتجهيزها، فالبحرية والسياسية والتجارة تكمل كل واحدة الأخرى، وأن يكون للحفصين ذلك وهم في صراع دائم، ليس مع جيرانهم في المغرب الأوسط فحسب بل حتى بين الدولتين الحفصيتين المتنازعتين بتونس وبجاية، فتلك الصراعات كانت منهكه عسكرياً ومالياً، وأدت إلى إهمال الأسطول أحد الدعائم الأساسية التي كان يعتمد عليها المغرب خلال العصور الوسطى في محاربة أعدائه النصارى.

(16) ماكيافيلي: هو الفيلسوف الإيطالي الذي نشأ في فلورنسه وصاحب كتاب الأمير في السياسية وله نشاط سياسي وثقافي واسع راجع البطريق، د. عبد الحميد ونوار، د. عبد العزيز: التاريخ الأوروبي الحديث من عصر النهضة إلى مؤتمر فيينا، دار النهضة العربية، بيروت لبنان د.ت. ص 40ـ 42.

(17) نقلاً عن عنان، محمد عبد الله، نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط4 ص350.

وحتى نكون أكثر واقعية في نظرتنا إلى الصراع الدائر في مياه البحر المتوسط في هذه الفترة، الذي لم يكن وليد هذه اللحظة بقدر ما هو مرحلة من مراحل الصراع الطويل والمرير بين الشرق والغرب في البر والبحر، مع ملاحظة الفرق الشاسع بين معاملة المسلمين المنتصرين في العصور الوسطى، وما كانوا يتحلون به من تسامح ديني، على الرغم من النزعة الدينية التي كانت تسيطر عليهم هم أيضاً، والتي تزايدت حدتها في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين على السواحل والمراكب المسيحية، انطلاقاً من صقلية ومالطه وسردينيا وكورسيكا وسائر الجزائر الشرقية جزر الباليار (BLAERAES) في الحوض الغربي للبحر المتوسط، التي كان يقابلها في الشرق جزيرة إقريطش (كريت) التي اعتبرت مركزاً للنشاط البحري الإسلامي في شرق البحر المتوسط، وكيف عوملوا وهم منهزمون منسحبون فيما بعد، حيث أصبحت هذه الجزر منطلقاً للمراكب المسيحية في نهاية العصور الوسطى ومطلع العصر الحديث، وخصوصاً في الأندلس، حيث تعرضوا إلى مصادرة أموالهم وتعميد أبنائهم وهتك أعراضهم، وقد تركت لنا (مراثي الأندلس)[18] وصفاً دقيقاً لتلك الحالة البائسة التي وصل إليها مسلمو الأندلس، ومن بين تلك المراثي قصيدة الشاعر ابن الطيب أبو البقاء الرندي التي جاء في أبياتها الأخيرة:

ولو رأيت بكاهم عند بيعهم	لهالك الأمر واستهوتك أحزان
يا رب أم وطفل حيل بينهما	كما تفرق أرواح وأبدان
وطفلة ما رأتها الشمس إذ برزت	كأنما هي ياقوت ومرجان
يقودها العلج للمكروه مكرهة	والعين باكية والقلب حيران
لمثل هذا يذوب القلب من كمد	إن كان في القلب إسلام وإيمان

كما وصفت الرواية الإسلامية تلك النهاية المؤلمة بقولها: «وانطفا في

(18) لا شك فإن المحنة التي مر بها المسلمون في الأندلس قد أثارت الشعراء والكتاب، وكتبت نتيجة لذلك القصائد الطوال التي تبكي بحسرة ذلك الفردوس المفقود، والحالة التي وصل إليها المسلمون ومن بين تلك القصائد قصيدة ابن الطيب أبو البقاء الرندي، التي قالها إثر النكبة التي لم تبق إلا مملكة غرناطة، راجع المقري - أحمد بن محمد، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، مطبعة بولاق مصر المحمية 1942م، ط1، ص47.

الأندلس الإسلام والإيمان، فعلى ذلك فليبك الباكون وينتحب المنتحبون، (إنا لله وإنا إليه راجعون) فإن ذلك كان في الكتاب مسطوراً وكان أمر الله قدراً مقدوراً»[19] ولم يتركوا وشأنهم حتى بعد رحيلهم، حيث تعرضوا إلى السلب والنهب ومطاردة النصارى لهم، فماذا يكون رد فعل هؤلاء وإخوانهم في الدين؟ بالتأكيد لن يكون ردهم التلويح بغصن الزيتون في الوقت الذي يحاول عدوهم القضاء عليهم بمختلف الوسائل.

وفي زحمة هذه الأحداث المأسوية التي كان يمر بها المسلمون في الحوض الغربي للمتوسط، شعروا وبكل مرارة بأنهم عاجزون عن نصرة إخوانهم في الأندلس، لا بل عاجزون حتى عن الدفاع عن أرضهم وعرضهم، وما أحوجهم إلى قوة بحرية تدافع عنهم وتأخذ بثأرهم من أعدائهم أينما وجدوا، فالبحر بخلجانه وتعرجاته وصخور شواطئه ودروبه الملتوية، كان يهيِّئ الفرصة الأكثر ملاءمة لتحقيق ذلك من الحرب البرية، فكان هذا الإحساس بداية لميلاد البحرية المغربية الحديثة، بالإضافة إلى عوامل أخرى أسهمت في تكوينها وازدهارها، فما هي هذه العوامل؟

ب: عوامل تطور البحرية الغربية الحديثة وازدهارها

ترتبط نشأة البحرية المغربية الحديثة بعدة عوامل أسهم بعضها مع بعضها الآخر في تكوينها وازدهارها في العصر الحديث: منها:

1 ـ الموقع الجغرافي:

يمتد الساحل المغربي من برقة[20] في الشرق وحتى الميحط الأطلسي في الغرب عبر الشمال الإفريقي، وبمسافة تزيد عن ألفي ميل تقريباً، يضاف إليها

(19) الخطيب نشأة الأصول الدينية للحروب الصليبية في المشرق والمغرب، ندوة الدين والتدافع الحضاري، مالطا 15ـ 20 نوفمبر 1988م، منشورات رسالة الجهاد ط1989 1م، ص 119 ـ 139.

(20) يتفق معظم المؤرخين المسلمين على أن حدود المغرب العربي تبتدىء بعد الإسكندرية وحتى المحيط الأطلسي. راجع ابن عذارى المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، الدار العربية للكتاب ليبيا تونس ط3، 1983م، ج3 ص5.

الساحل الغربي لمراكش الواقع على المحيط الأطلسي وما يتخلل هذه الشواطىء من خلجان وتعرجات هي بمنزلة موانىء طبيعية صالحة لرسو السفن، إلى جانب وجود عدد من دور صناعة السفن منذ وقت مبكر في كل من طرابلس والمهدية[21]، على سبيل المثال، كما توجد ببلاد المغرب بعض المواد الخام اللازمة لمثل هذه الصناعة كالأخشاب في غابات جبال أطلس. وتتصل منطقة المغرب بأوروبا عن طريق مضيق جبل طارق، وتقترب منها عند مضيق رأس بونه الفاصل بين صقلية الإيطالية وتونس الإسلامية، الأمر الذي جعلها معبراً لتجارة إفريقية إلى أوروبا وبالعكس، إلى جانب اعتدال مناخها ووفرة حاصلاتها الزراعية كالحبوب وزيت الزيتون والتمور وغيرها.

وهكذا اكتسبت بلاد المغرب أهمية استراتيجية حتى في عهودها السابقة، وخاصة خلال فترة ازدهار بحريتها في عهد الأغالبة والعبيدين والمرابطين ثم الموحدين، هذا الازدهار الذي يمثل الأساس في استعادة البحرية المغربية لنشاطها القديم في العصر الحديث، تلك الأهمية التي جعلت النشاط التجاري مستمراً حتى في ظل السيطرة الأوروبية على البحر المتوسط في نهاية العصور الوسطى، حيث كانت هناك مواعيد منظمة لتسيير الرحلات التجارية عبر البحر المتوسط من المدن الإيطالية إلى موانىء شمال إفريقية، وكان يطلق عليها اسم موده[22] لنقل مختلف السلع من موانىء جنوب وشمال المتوسط.

2ـ طرد المسلمين من الأندلس:

بعد عشر سنوات من سقوط غرناطة آخر إمارة إسلامية في الأندلس صدر أول مرسوم في سنة905هـ/ الموافق 20/ 7/ 1501م). بطرد الآلاف من المسلمين من إسبانيا ومنعهم من البقاء بها[23] بعد إقامة استمرت حوالي ثمانية قرون، شهدت البلاد خلالها حضارة مزدهرة، شملت جوانب متعددة في مختلف

(21) لويس أريشيبالد القوى البحرية والتجارية ص316.

(22) منقروني كامللو ـ إيطاليا في الأحداث البحرية الطرابلسية ـ تعريب عمر الباروني، منشورات مركز جهاد الليبيين ـ طرابلس 1988م. ص44.

(23) عنان، محمد عبد الله، نهاية الأندلس وتاريخ العرب المنتصرين، مصدر مشار إليه ص324.

مجالات الحياة، وكان من نتائج هذا العمل الخطير وغير الإنساني فقدان المسلمين لأموالهم وبيوتهم وأرضهم، حيث لم يحملوا معهم إلى منفاهم إلا حقداً دفيناً، ورغبة جامحة في الانتقام من الإسبان الذين طردوهم بدون شفقة ولا رحمة، وأملهم في العودة إلى بيوتهم، ولا شك في أنّ الإسبان كانوا مدركين لخطورة هذا العمل الذي قاموا به، ولهذا نراهم يحاولون إبعاد هذا الشر عنهم قدر الإمكان من خلال تحديد الدولة العثمانية باسياد الصغرى - تركيا الحالية - وجهة لهؤلاء المطرودين مانعاً إياهم من الدخول إلى شمال إفريقية تحت طائلة الإعدام[24]. إلا أن عدداً كبيراً منهم استطاع الوصول إلى طرابلس وتونس الجزائر ومراكش، حيث أسسوا واستوطنوا في العديد من المدن على الساحل المغربي من درنه[25] في الشرق وحتى سلا في الغرب، وبلغت هذه الهجرات ذروتها عندما اعتلى عرش إسبانيا فليب الثالث (PHILPPE III) (1598 - 1621م). الذي أصدر قراره النهائي بطرد جميع مسلمي الأندلس الموجودين على التراب الإسباني بمافي ذلك المسلمون الذين هم من أصل إسباني في جمادي الثاني (1018هـ(22 سبتمبر 1609م)[26]، وما أعقب ذلك من محاكم التفتيش وديوان التحقيق (LAINQUISIGION) لاضطهاد وقهر الأندلسيين[27]، وبذلك فشل المخطط الذي رسمه ملوك إسبانيا في إبعادهم عن المغرب تجنباً للأخطار الناتجة عنه، ووقع ما كان يخشاه هؤلاء النصارى حيث أعطت الهجرات الأندلسية دفعاً جديداً لمختلف الأنشطة السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمغرب وخاصة في تونس، ويقول ابن أبي دينار عن أحداث سنة (1017هـ/ 1608م) «وفي هذه السنة

---

(24) كراندرو، قراصنة سلا، مصدر مشار إليه ص14.

(25) مدينة درنه، مدينة جميلة على شاطىء البحر المتوسط تقع في الجزء الشرقي لإيالة طرابلس وتبعد عن مدينة طرابلس حوالي 1300ك.م وقد أسسها المهاجرون الأندلسيون سنة (1040هـ - 1640م) راجع الزاوي، الشيخ أحمد الطاهر، معجم البلدان الليبية، مكتبة النور طرابلس ليبيا 1968م، ص ص 130 - 132.

(26) عنان، محمد عبد الله، نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين، مصدر مشار إليه ص ص 396 - 397.

(27) حول مهام ودور محاكم التفتيش وديوان التحقيق في تعذيب مسلمي الأندلس، راجع: عنان، محمد عبد الله، نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين، مصدر مشار إليه، ص ص 328 - 348.

والتي تلتها جاءت الأندلس من بلاد النصارى نفاهم صاحب إسبانية وكانوا خلقاً كثيراً، فأوسع لهم عثمان داي في البلاد وفرق ضعافهم على الناس وأذن لهم أن يعمروا حيث شاؤوا فاشتروا الهناشير وبنوا فيها... وعمروا نحو عشرين بلداً...»[28]، كما وجد بعضهم في الجهاد البحري وسيلته في الانتقام، وفي نفس الوقت استرداد قيمة أموالهم الضائعة بطريقة أو بأخرى، الأمر الذي أعطى قوة جديدة وتطوراً متزايداً لهذا النشاط، فقد عوضت السفن الكبيرة والسريعة في وقت قصير السفن الحربية الصغيرة، وقد شاع استعمال الشراع إضافة إلى السفن التي تعتمد على التجديف مما زاد في مجال عمل البحرية المغربية، وأصبحت أكثر تطوراً من ذي قبل[29] إلى جانب تزويدها بالرجال ذوي الخبرة العالية في هذا المجال، وقد اشتهر من بين قيادتهم الرايس بلانكيون (BIANQULL) والرايس أحمد بو على والرايس مراد الكبير وغيرهم[30]، ويعترف عدد كبير من المؤرخين الغربيين من أمثال روجي كراندرو (ROGER COINDREAU) [31] وبروديل[32] بأن طرد الموريسكين من الأندلس كان سبباً أساسياً في تزايد النشاط البحري أو (القرصنة) كما يسميها هؤلاء المؤرخون للمغرب في العصر الحديث.

3- وصول غزاة البحر الأتراك إلى السواحل المغربية:

لقد تزامن الاحتلال الإسباني للساحل الشمالي من بلاد المغرب بين سنتي (1505 ـ 1511م) مع ظهور عدد من المجاهدين الأتراك، الأمر الذي أدى إلى تزايد النشاط البحري المغربي المتداعي في السابق، حيث اتخذ هؤلاء المجاهدون من الشواطىء المغربية منطلقاً لهجماتهم على المراكب المسيحية،

(28) ابن أبي دينار، محمد أبي القاسم الرعيني: المؤنس في أخبار إفريقية وتونس، تحقيق محمد شمام، طبعة المكتبة العتيقة، تونس 1387هـ، ص193.

(29) كراندرو، قراصنة سلا، مصدر مشار إليه ص16.

(30) عنان، محمد عبد الله، مصدر مشار إليه، ص388.

(31) كراندرو، قراصنة سلا، مصدر مشار إليه ص17.

(32) راجع حول هذا الموضوع بروديل في بحثه عن الإسبان والمغرب العربي، المجلة الإفريقية 1928م، نقلاً عن أحمد توفيق المدني: حرب الثلاثمائة سنة، مصدر مشار إليه ص75.

إذ لم يكن في مقدورهم ـ في البداية على الأقل التصدي مباشرة للأساطيل القوية التي يمتلكها الإسبان والبرتغاليون في الحوض الغربي للبحر المتوسط، وإنقاذ إخوانهم الموريسكين[33] من خطر الفناء والتنصير، يشاركهم في ذلك الكثير من إخوانهم المغاربة وبعض المهجرين أنفسهم.

وهكذا تبلورت فكرة الجهاد البحري والانتقام من الإسبان الذين طردوا المسلمين من الأندلس ويعملون على طردهم من إفريقية أيضاً حتى يتسنى لهم تحرير بيت المقدس من أيدي المسلمين (الكفار)، على حد زعمهم، واعتبرت عملية احتلال طرابلس سنة (916هـ/ 1510م)[34] بداية ناجحة لتحقيق ذلك الحلم، فقد ابتهج النصارى كثيراً لهذا النصر الذي حققته إسبانيا وعمت الاحتفالات مختلف العواصم الأوروبية وخاصة في إسبانيا وإيطاليا، وبالتأكيد كان البابا يرتل صلوات الشكر للسيد المسيح وهو يستعرض الآلاف من الأسرى الطرابلسيين، الذين أخذوا بعد هذه العملية مباشرة ليتم بيعهم في أكبر أسواق النخاسة بالفورنو[35]، إلى حد أن أسعارهم قد انخفضت، وأصبح بإمكان السفن تغيير واستبدال الجدافين دون صعوبة[36] فهل هذه تعاليم المسيح؟

لقد تميز هؤلاء المجاهدون الجدد بالشجاعة والإقدام والخبرة الواسعة في ركوب البحر، الأمر الذي أسهم في تنظيم البحرية المغربية والرفع من مستواها، وأطلق المؤرخ الإيطالي سلفاتوري بونو (S. BONO) على هذه الفترة (1517 ـ 1580م) التي ظهر فيها الأتراك (مرحلة البطولة)، بينما أطلق على الفترة الممتدة من 1580م وحتى منتصف القرن السابع عشر بالمرحلة التجارية، ثم المرحلة

---

(33) يطلق لفظ الموريسكيون على العرب المتنصرين.

(34) حول عملية الاحتلال الإسباني لمدينة طرابلس (1510م ـ 1530م) ومقاومة الطرابلسيين له، راجع، أبو عجيلة، محمد الهادي: ـ النشاط الليبي في البحر المتوسط في عهد الأسرة القرمالية (1711 ـ 1835م)، وأثره على علاقاتها بالدول الأجنبية، رسالة ماجستير إشراف د. مصطفى رمضان، مقدمة إلى كلية اللغة العربية جامعة الأزهر الشريف، مجازه، ولم تنشر، ص ص 20 ـ 37.

(35) الفورنو: ـ إحدى المدن. الإيطالية وميناء هام على ساحل البحر المتوسط بتوسكانا إحدى الدويلات الإيطالية قبل الوحدة 1870م وكانت ترتبط بعلاقات تجارية واسعة مع إيالات الشمال الإفريقي.

(36) Moulay. Belhamissi. Histoire. De. La. Marine lagerienne 1516 - 1830 Entreprise. National. Du livre. Alger 1986 p21.

الثالثة والأخيرة التي تنتهي في النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي، حيث انتهت ما يسميه بالقرصنة البربرية(37). غير أن روجي كراندرو يعتبر فترة هؤلاء المجاهدين هي الفترة المنظمة (القرصنة البربرية)(38)، التي تنتهي في سنة 1571م أي عند هزيمة الأسطول العثماني في موقعة (لبيانتو).

والحقيقة لا يمكن مجاراة هؤلاء المؤرخين الغربيين في وصف هؤلاء المجاهدين والمغاربة عموماً بالقراصنة، بسبب الحرب غير المعلنة ظاهرياًبين المسلمين والنصارى، التي هي في الحقيقة حرب دائمة ومستمرة إلا في حالة اعتناق الإسلام أو دفع الجزية، وقد أكد ذلك القرآن الكريم في العديد من المناسبات منها قوله تعالى: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سورة سبأ، الآية: 28]، وقوله: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [سورة الأعراف، الآية: 158] وجاء قوله مخاطباً الرسول الكريم ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [سورة الأنبياء، الآية: 107] ولا يعني ذلك فرض الإسلام بالقوة، بل هو اختيار ذاتي، فقد ذكر عز وجل ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ﴾ [سورة البقرة، الآية: 256] مما يؤكد حرص الإسلام على مبدأ الحرية الدينية التي تمتع بها أهل الذمة ـ اليهود والنصارى ـ تحت راية الإسلام باعترافهم هم أنفسهم(39)، مقابل دفع الجزية وهي قيمة زهيدة قياساً بالزكاة التي فرضت على المسلمين، وإلى جانب ذلك إعفاؤهم من المشاركة في الحرب، وفي حالة عدم الاستجابة للإسلام أو دفع الجزية تأتي الحرب آخر الحلول، وهي علاج لداء عضال قد يستهدف الإسلام والمسلمين فقال عز وجل ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [سورة التوبة، الآية: 29] ومن خلال ما تقدم تبدو الحرب بين الإسلام والمسيحية أمراً لا مفر منه بسبب

---

(37) Bono. S.Lcorsari. Babareschi. Torino. Eri 1946 pp208 - 211.

(38) كراندرو، قراصنة سلا، مصدر مشار إليه، ص23.

(39) أبو خليل، د. شوقي: تسامح الإسلام وتعصب خصومه، منشورات مؤسسة مي للطباعة والتوزيع ط1، 1990م، ص ص 221ـ 228.

عالمية الإسلام ـ في نظر المسلمين على الأقل ـ وعدم اعتراف المسيحية (المحرفة) به أصلاً، وهي تسعى جاهدة من أجل القضاء عليه، ولا تخرج جهود إسبانيا في هذه المرحلة ومباركة البابا لها عن ذلك، وعليه يمكن استخدام مصطلح غزاة البحر على المجاهدين موريسكيين وأتراكاً ومغاربة في العصر الحديث تيمناً بمغازي الرسول الكريم ﷺ، فقد جاء في كتاب المغازي ـ وهي جمع مغزي ـ «واصل الغزو القصد يقال: ـ غزاه غزواً، إذا طلبه وقصده، وغزا العدو سار إلى قتالهم وانتهابهم»[40]، وقد استخدم سلاطين آل عثمان لقب (الغازي) منذ أيام جدهم الثاني (أورخان)[41]. وقد استخدم المؤرخون المغاربة لفظ المراكب الجهادية على السفن القائمة بالغزو ومن بينهم، على سبيل المثال لا الحصر، ابن غلبون الطرابلسي[42]، وابن عبد العزيز التونسي صاحب كتاب الباشي[43]. والحاج أحمد الشريف الزهار الجزائري[44] ومحمد الضعيف الرباطي المراكشي[45].

وعلى أية أحال فإن وصول هؤلاء المجاهدين الأتراك إلى السواحل المغربية قد ساعد في التصدي والوقوف في وجه المسيحيين حتى جاءت النجدة التركية وطرد الإسبان، ثم تقسيم المغرب وبداية النشاط البحري المستقل وهكذا أسهمت تلك العوامل في بروز النشاط البحري للمغرب واستمراره طوال العصر الحديث وحتى احتلال فرنسا للجزائر سنة 1830 ويحول المغاربه من موقف الهجوم إلى الدفاع.

---

(40) لاشين، د. موسى شاهين وعبد العال، د. أحمد عبد العال، المنهل الحديث في شرح الحديث، دون ذكر بيانات الطبع ط3 ص127.

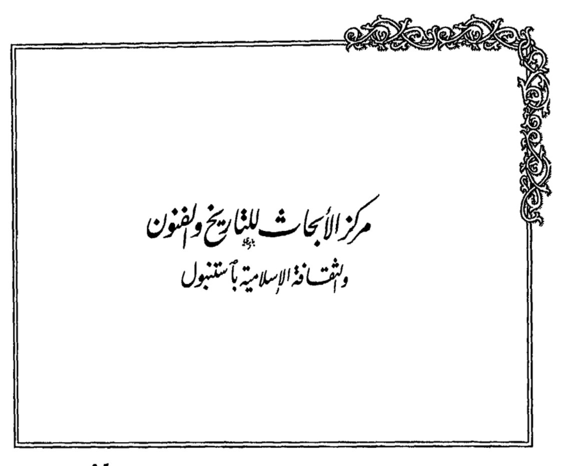
(41) روسو، البارون الفونصو: الحوليات التونسية من الفتح العربي حتى احتلال فرنسا للجزائر، تعريب وتحقيق د. محمد عبد الكريم الوافي، منشورات جامعة قاريونس ـ بنغازي ـ ليبيا ط2، 1992م، مقدمة التحقيق ص39.

(42) ابن غلبون، محمد بن عبد الله: التذكار فيمن ملك طرابلس وكان فيها من الأخيار، تصحيح وتعليق الطاهر الزاوي، مكتبة النور طرابلس ليبيا ط2، 1967م، ص143 وما بعدها.

(43) روسو، البارون الفونصو، مصدر مشار إليه، مقدمة التحقيق ص39.

(44) الزهار، أحمد الشريف: مذكرات الزهار، تحقيق أحمد توفيق المدني، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1974م، ص25 وما بعدها.

(45) الضعيف، محمد بن عبد السلام: تاريخ الضعيف، تحقيق وتعليق أحمد العماري، دار المأثورات، الرباط المغرب ط1، 1986م، ص24.



د. عزة حسن
كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط

هذا المركز مؤسسة علمية زاهرة من الطراز الرفيع، تابعة لمنظمة المؤتمر الإسلامي. وهو يحتل جناحاً خاصاً من أجنحة قصر ييلديز الكبير الشهير في إستانبول، مدينة الإسلام العظمى. وقد أنشىء للبحث في الشؤون الإسلامية والتعريف بها، ولا سيما تاريخ الإسلام والفنون التي أبدعها المسلمون والثقافة الإسلامية عامة، وهذا دليل على أهمية هذا المركز والغاية العلمية الجليلة المقصودة من وراء إنشائه. ويتضح هذا من اسمه للوهلة الأولى.

ويضاف إلى تحقيق هذه الغاية العلمية اهتمام المركز بالتراث الإسلامي في كل ميادين العلم والمعرفة التي اشتغل بها المسلمون في العصور الماضية، وأعطوا فيها ثمرات طيبة أغنت الحضارة الإنسانية أيما إغناء. ونذكر مثالاً على ذلك اهتمام المركز بمخطوطات التراث الإسلامي التي تتضمن شتى العلوم

والمعارف. فقد أصدر في هذا الميدان فهرساً لمخطوطات خزانة كوبريلي بمدينة إستانبول في ثلاثة مجلدات كبار. وهذه الخزانة الشهيرة أنشأها الصدر الأعظم محمد باشا كوبريلي، وهو من أشهر الصدور العظام في الدولة العثمانية، وإنشاء خزائن الكتب لخدمة العلماء وطلبة العلم إلى جانب إنشاء المدارس، سنة حميدة جرى عليها رجال الدولة العثمانية، من السلاطين والصدور العظام والوزراء والقادة وشيوخ الإسلام وغيرهم، مثل خزانة السلطان أحمد الثالث في قصر طوب قابو سراي، وخزانة الصدر الأعظم راغب باشا، وخزانة شيخ الإسلام عاطف أفندي، وغيرها من الخزائن الصغيرة والكبيرة.

ولا تزال صروح هذه الخزائن قائمة في أرجاء مدينة إستانبول القديمة. وهي زاخرة بالآلاف من مخطوطات التراث الإسلامي العظيم، في اللغات العربية والتركية والفارسية، وهي اللغات العريقة الكبرى الثلاث التي كتب فيها تاريخ الإسلام، وصيغت فيها الثقافة الإسلامية عامة.

وقد أصدر المركز أيضاً في ميدان فهرسة مخطوطات التراث الإسلامي فهرساً عاماً قيّماً جداً، في مجلد كبير، لمخطوطات الكتب الطبية المحفوظة في خزائن مدينة إستانبول. وهي من تأليف علماء الإسلام في العصور الماضية بلغات عديدة.

ونذكر كذلك من أعمال هذا المركز اهتمامه بالبحث في تاريخ الإسلام وتاريخ الأمم الإسلامية عامة. ويعد هذا البحث من صميم أعماله. ولذلك فقد رسم مشروعاً كبيراً يتمثل في خطة عامة حول تاريخ الأمم الإسلامية. وأصدر في هذا الميدان باكورة أعماله، وهي كتاب (العلاقات العربية التركية). وقد نُشِر هذا الكتاب بالتعاون بين المركز وبين معهد البحوث والدراسات العربية في القاهرة التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (الألسكو) في القاهرة. ويهدف هذا الكتاب إلى بيان تاريخ العلاقات العربية التركية خلال العصور بياناً موضوعياً، بقصد الإسهام في توثيق العلاقات وتوطيد الصلات وتعزيز التضامن بين الشعوب العربية والتركية. وذلك بتوضيح العديد من الحقائق والأحداث التي أثرت في مجرى هذه العلاقات بين الفريقين.

وقد صدر هذا الكتاب في جزءين اثنين. يتضمن كل جزء منهما وجهة نظر أحد الفريقين حول الموضوعات الرئيسية التي تتصل بتاريخ العلاقات العربية التركية، منذ نشأتها إلى أيامنا الحاضرة. فكتب أبحاث الجزء الأول كتّاب باحثون من العرب، وكتب أبحاث الجزء الثاني كتّاب باحثون من الترك. والكتاب بكامله سفر قيّم مفيد جداً، يجعل القارىء يخرج بفكرة موضوعية شاملة ونافذة عن المظاهر الرئيسية للعلاقات العربية التركية وعن مراحلها المختلفة، وهو يخاطب خاصة دارسي التاريخ من العرب والترك والمهتمين بالعلاقات الخارجية بين الدول وبالتعاون الدولي.

ويمكن لنا أن ندرج ضمن مشروع تاريخ الإسلام والأمم الإسلامية كتاب (التاريخ العثماني ـ الدولة والحضارة) وقد أعد هذا الكتاب نخبة من الأساتذة الباحثين المتخصصين في تاريخ الدولة العثمانية وحضارتها ومؤسساتها المختلفة، منذ نشأتها إمارة صغيرة من إمارات الثغور حتى أوج ازدهارها واتساعها، ثم انحطاطها. وينشر هذا الكتاب في مجلدين اثنين. يحتوي الأول منهما مجموعة دراسات في التاريخ السياسي للدولة العثمانية، وفي التنظيم الإداري والعسكري والنظام القضائي، وفي الحياة الاقتصادية والمالية للدولة، وفي البنية الاجتماعية فيها. ويحتوي المجلد الثاني أبحاثاً في الحياة الدينية والفكرية، وفي الأدب واللغة والتربية والعلوم، وفي الفنون والعمارة والموسيقى في أيام الدولة العثمانية.

وقد دأب مركز الأبحاث منذ إنشائه على تنظيم ندوات علمية حول الشؤون الإسلامية المختلفة نذكر منها مثلاً الندوة الدولية حول العلوم الحديثة والعالم الإسلامي، ولا سيما مسألة انتقال العلوم والتكنولوجيا من الغرب إلى العالم الإسلامي، منذ عهد النهضة إلى أوائل القرن العشرين. وقد عُقدت هذه الندوة بمدينة إستانبول في أيام 2ـ 4 من شهر أيلول (سبتمبر) سنة 1987.

ومن المعروف أن التفاعل بين الحضارات المختلفة في ميادين الثقافة والعلوم عامل كبير في تطور المعرفة البشرية وازدهارها على مر العصور. ويعتبر موضوع تناقل المعرفة بين الحضارة الإسلامية وبين الحضارة الغربية أحد

الموضوعات التي أسفر البحث العلمي فيها عن دراسات مثمرة، ولا سيما دراسة التطورات العلمية التي حققها المسلمون، وإسهام تلك العلوم في النهضة الغربية الحديثة. ثم بداية تيار جديد بعد ذلك بعدة قرون أخذت فيه العلوم الغربية الحديثة بالانتقال إلى العالم الإسلامي في العصر الحاضر، وتسهم في نهضته ونموه. ولم يُوَفَّ هذا الجانب من الموضوع حقَّه من الدراسة العلمية برغم أن هذا التيار ما زال مستمراً إلى اليوم. وهو أحد العناصر الأساسية للتنمية في العالم الإسلامي. ولهذا أفرد مركز الأبحاث هذه الندوة العلمية الدولية لموضوع انتقال العلوم الحديثة من الغرب إلى العالم الإسلامي، بغية إثراء الدراسات العلمية فيه.

وقد قدّم عدد من العلماء المتخصصين بحوثاً عديدة خلال أيام الندوة أثارت اهتماماً كبيراً في الأوساط العلمية. جُمعت هذه البحوث في كتاب أصدره المركز باللغة الإنجليزية باسم: (Transfer of Modern Science and Technology to the Muslim World). وصدّره الأستاذ الدكتور أكمل الدين إحسان أوغلي المدير العام للمركز بمقدمة إضافية، بيّن فيها واقع الدراسات الحالية حول الموضوع، وتناول بالدرس وضع العلوم في فترة ازدهار الدولة العثمانية التي كانت تضم معظم أرجاء العالم الإسلامي. كما أورد في مقدمته تحليلاً دقيقاً لبداية صلة العالم الإسلامي بالعلوم والتكنولوجيا الحديثة الغربية. ويعتبر هذا الكتاب بمقدمته والبحوث التي يحتويها أول مجموعة من الدراسات العلمية حول هذا الموضوع ذي الأهمية البالغة. ويعد من أكبر إنجازات مركز الأبحاث في مدينة إستانبول.

ومن الندوات التي نظمها المركز نذكر الندوة الدولية حول الحِرَف والصناعات التقليدية في العالم الإسلامي، التي عقدت في مدينة الرباط عاصمة المملكة المغربية، بالتعاون بين المركز وبين جمعية رباط الفتح والبنك الإسلامي للتنمية، في أيام 23ـ 25 أيلول (سبتمبر) سنة 1991.

شارك في هذه الندوة عدد من المندوبين المتخصصين والخبراء والأساتذة من بلدان عديدة في العالم، وقدّموا خلال أيامها أبحاثاً علمية وأعمالاً ميدانية

قيمة، تميّزت كلها بتنوع الخبرات من جهات عديدة في العالم الإسلامي. ومن مؤسسات أخرى في أوروبا وأمريكا. وقد جُمِعت هذه الأبحاث والأعمال التي قدّمت في أيام الندوة في كتاب فاخر فخم أصدره المركز بعنوان (آفاق تنمية الصناعات التقليدية في الدولة الإسلامية). ويعتبر هذا الكتاب أول مراجعة للوضع الحالي للحِرَف اليدوية في العالم الإسلامي باعتبارها من الفنون الإسلامية.

جاء الكتاب في (472) صفحة، منها (235) صفحة باللغة العربية، و(164) صفحة باللغة الإنجليزية، و(73) صفحة باللغة الفرنسية. ويضم الكتاب إلى جانب الأبحاث والأعمال العلمية (134) صورة ملونة لقطع حِرَفية جميلة، من فنون الزخرفة الهندسية والنباتية للجدران والسقوف، والحَفْر على الخشب والتخريم، ولوحات الصدف والزجاج المعَشّق، وإبداعات الخزف والفخار، والتزيين في الجلد والنسيج. وكل هذه الحِرَف أصناف جميلة مختلفة من الفنون الإسلامية التي أبدع فيها الحِرَفيون والفنانون المسلمون نماذج فنية رائعة في شتى أنحاء العالم الإسلامي. وتركوها إرثاً ثرياً للإنسانية جمعاء، ناطقاً ببراعتهم ومهارتهم، وشاهداً على إسهامهم الكبير في إغناء التراث الفني الإنساني.

ومن نشاطات المركز دعوة العلماء والأساتذة إلى إلقاء المحاضرات العلمية في المواسم الثقافية التي تقام في مقره القريب من قصر ييلديز. ونذكر في هذا المجال مثلاً أن المركز أفرد النصف الأول من محاضرات الموسم الثقافي (أكتوبر ـ ديسمبر 1992) لموضوع الأندلس بمناسبة مرور (500) خمسمائة عام على سقوط مدينة غرناطة ونهاية الحكم الإسلامي في الأندلس. وقد ألقيت في هذه الفترة عدة محاضرات في هذا الموضوع.

وكانت المحاضرة الأولى للأستاذ الدكتور تحسين عمر طه أوغلي من جامعة بوغاز إيجي في مدينة إستانبول في موضوع (عمارة القصور الأندلسية وقصر الحمراء). وقد ألقى المحاضر الضوء على العديد من المعالم المعمارية التي بناها المسلمون أثناء حكمهم في الأندلس الذي دام ثمانية قرون. وذكر أن معظم تلك المعالم قد آل إلى الخراب بمرور الزمن. وقال إن قصر الحمراء

الفخم في غرناطة قد اعتبره الإسبان من الكنوز الإسبانية ابتداء من سنة 1870. وشهد هذا القصر أكبر عملية ترميم في عام 1915. وشرح المحاضر الخصائص المعمارية للقصر، كما قدم مختارات من نصوص الشعر والنثر التي تشيد بجمال هذا المعلم الأثري وسحره، وفتنة الحدائق الأندلسية الجميلة المحيطة به، ومنها حديقة جنة العريف.

وألقت الأستاذة الدكتورة إنجي أنكين أون، من جامعة مَرْمَرَة في مدينة إستانبول محاضرة بعنوان (الأندلس في الأدب التركي)، بيّنت فيها أن فترة التنظيمات الإدارية التي جرت وتمّت في أواسط القرن التاسع عشر في الدولة العثمانية قد تميّزت في تاريخ الأدب التركي بازدياد الأعمال الأدبية حول تاريخ الإسلام عامة. وذكرت أن الأدباء والكتاب من الترك وَجهوا أنظارهم في هذه الفترة إلى الأندلس خاصة، لأن حضارة المسلمين الأندلسيين أثارت اهتمامهم، ومنحتهم فرصة للبحث في الأعمال الحضارية الباهرة في الحضارة الإسلامية الأندلسية، ولإلقاء الضوء على إنجازاتها العظيمة. فظهرت في هذه الفترة عدة آثار أدبية أصلية في اللغة التركية، وآثار أدبية أخرى ترجمت إليها عن اللغات الأجنبية. وهي تدور كلها حول قضايا في تاريخ الأندلس إبان حكم المسلمين. كما ظهرت مسرحيات وقِصَص ومقالات وأشعار في الموضوع نفسه، كتبها ونظمها أدباء وشعراء من الترك.

وألقى الأستاذ الدكتور صالح طوغ عميد كلية الإلهيات حينذاك في جامعة مَرْمَرَة بمدينة إستنانبول محاضرة بعنوان (تأثير الثقافة والحضارة الإسلامية في حركة النهضة من خلال إسبانيا). وكانت هذه المحاضرة عبارة عن نظرة شاملة في إسهامات علماء المسلمين في مجال العلوم والتكنولوجيا لفترة تربو على ستة قرون. وقد أشار المحاضر إلى حركة الترجمة التي نُقلت فيها كتب العلوم في الطب والفلك والرياضيات والكيمياء، وغيرها من اللغة العربية إلى اللغات الأوروبية أثناء حكم المسلمين في إسبانيا، وبيَّن أثر هذه الحركة العلمية في النهضة الأوروبية الحديثة.

ومن أهداف المركز الكبرى اهتمامه الظاهر بالتراث الحضاري الإسلامي،

وعلمه الدائم في الحفاظ على آثار هذا التراث العريق، مثل الكتابة، ونعني فن الخط بأنواعه وأشكاله الكثيرة المتنوعة على مدى العصور. ويجدر بنا في هذا المجال أن نذكر، مع التقدير والإعجاب، سعي المركز لإحياء هذا الفن واستمراره وتشجيع الخطاطين في العالم الإسلامي للإبداع فيه. ولهذا سن العاملون في المركز سنة حميدة في هذا السبيل، وذلك بإجراء سلسلة من المسابقات في فن الخط بأنواعه المختلفة، بشكل دوري، مرة كل ثلاث سنوات، يشارك فيها الخطاطون من كل العالم الإسلامي. ومن المعلوم أن فن الخط يُعَدّ من أجمل آثار التراث الإسلامي، ومن أروع صور الفن الإنساني على المستوى العالمي إطلاقاً، منذ القديم إلى اليوم.

إن الخط أو الكتابة وسيلة بارعة ابتدعها الإنسان واستخدمها للتعبير عن أفكاره ومشاعره، ولنقلها إلى غيره من الناس، واستعملها كذلك لتسجيل نتائج الفكر الإنساني في الآداب والعلوم، وحفظها وإيصالها إلى الأجيال القادمة. وهذه هي الغاية الأصلية لابتداع الإنسان لرموز الأصوات، وهي الحروف، والكتابة بها. ويُعَد ذلك من أكبر ابتكارات الإنسان في الحضارة الإنسانية عامة، ومن أنجحها في بناء هذه الحضارة وتطويرها خلال العصور الماضية في تاريخ الإنسان على أرضه. وسوف يبقى الخط كذلك مؤثراً فاعلاً وكبيراً في تقدم هذه الحضارة إلى الأبد.

على أن الخط في الحضارة الإسلامية، وفي تاريخ الفن الإسلامي، قد تجاوز هذه الغاية الأصلية في التعبير عن الفكر والشعور، أي الإبانة اللغوية، مع وفائه بها أحسن وفاء، إلى الوفاء بغاية أخرى جمالية ذات قيمة قصوى. فلقد صار الخط في الإسلام، على مرّ العصور، لوناً من أرقى ألوان الفنون الجملية، ومن أبهجها للأعين والأنفس معاً، فيما نرى، ولا مغالاة في هذا الرأي. وتتجلى في هذا الفن عناصر جمالية فذة من الزينة والزخرف، هي مظاهر الذوق المرهف، والإبداع الفني البهي، التي تسر الناظرين، وتثير في نفوسهم متعة فنية رفيعة، وتنبع هذه العناصر الجمالية مما في حروف الكتابة العربية من قابلية للامتدادات والانحناءات والتعاريج، وما فيها من لين يساعد الخطاط على خلق

تشكيلات متنوعة لا حصر لها وإبداع تركيبات كثيرة لا نكاد نحصيها. يضاف إلى ذلك ما يزيده الخطاط إلى الحروف من النقط وأشكال الحركات ولواحق النمنمات والتزيينات التي تتداخل بالحروف وتتشابك معها في تعاطف وتمازج عجيب. وكل هذه العناصر المضافة زخارف جمالية تشترك مع الحروف في وحدة متكاملة متلائمة تجعل من نماذج الخط صوراً ولوحات فنية تفيض بهجة وبهاء.

وقد طوّر الخطاطون المسلمون فن الخط خلال العصور، جيلاً بعد جيل، وابتدعوا فيه أنواعاً عديدة حسب حاجة الاستعمال اليومي في الكتابة، وتلبية للرغبة الفنية في الجمال والأناقة. فكثرت أنواعه التي نشهدها في الكتب والوثائق المكتوبة وفي الكتابات التي تُزَيِّن بها المنابر والمحاريب والأبواب والجدران والسقوف في المساجد والقصور والمدارس والبيوت وغيرها من المنشآت المعمارية العامة. ونشهدها كذلك في اللوحات الكتابية التي تعلق في هذه الأماكن، وفيها آيات من القرآن أو أحاديث نبوية أو أبيات من الشعر أو أقوال من الحكم والأمثال أو غيرها من نوابغ الكَلِم. وتتميز هذه الأنواع من الحظ بعضها عن بعض بسمات خاصة من الجمال الفني.

وانطلاقاً من هذه القيمة الجمالية الفريدة لفن الخط، ورغبة في الحفاظ عليه، وحرصاً على إحياء أمجاده، سَنَّت إدارة المركز سنة حميدة في إجراء سلسلة من المسابقات في فن الخط بين الخطاطين المسلمين في العصر الحاضر كما قلنا آنفاً. ورأت أن تربط هذه المسابقات بأسماء كبار الخطاطين المسلمين المبدعين لتشجيع المتسابقين ولحثهم على اقتفاء آثار أسلافهم في الإبداع ولتخليد ذكراهم. وخصَّصت للفائزين فيها جوائز مالية مُجْزئة.

نُظمت المسابقة الأولى سنة 1986 باسم الخطاط الكبير حامد الآمدي المتوفى سنة 1982 في إستانبول. ونظمت المسابقة الثانية سنة 1989 باسم الخطاط الشهير ياقوت المستعصمي المتوفى ببغداد سنة 698هـ. وكانت المسابقة الثالثة سنة 1992 باسم الخطاط المعروف بابن البَوّاب، بمناسبة مرور ألف عام على وفاته. وابن البواب هو أبو الحسن علاء الدين علي بن هلال. كان أبوه بواباً في بلاط بني بُوَيْه في بغداد، فعُرِف لذلك بابن البواب. تعلم الخط على

بدي شيخه محمد بن أسد بن علي القارىء المتوفى ببغداد سنة 410هـ. وكان بن البواب، فوق اشتهاره بالخط، حافظاً للقرآن فقيهاً شاعراً، اشتهر بكتابة المصاحف خاصة. توفي ببغداد سنة 413هـ.

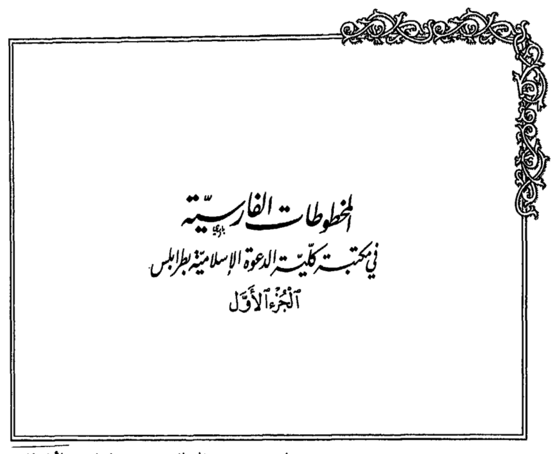
ويجدر بنا أن نشير هنا بمناسبة الحديث عن مسابقات فن الخط التي يجريها المركز إلى صدور كتاب (فن الخط) ضمن بحوث الفنون الإسلامية التي يُعْنى المركز بنشرها. وقد جاء هذا الكتاب ثمرة جهود طيبة وطويلة بذلها فريق من الباحثين تحت إشراف الأستاذ الدكتور أكمل الدين إحسان أوغلي المدير العام في المركز. فاختاروا لوحاته من شتى أنحاء العالم. وأعدَّ الكتاب للنشر الأستاذ مصطفى أوغور دَرْمان، وشاركه في كتابة البحث التاريخي الأستاذ العلامة الدكتور نهاد جتين رئيس قسم اللغة العربية واللغة الفارسية في كلية الآداب بجامعة إستانبول. ثم تولى الدكتور صالح سعداوي أمر ترجمته إلى اللغة العربية.

يقع الكتاب في (237) صفحة من القطع الكبير، في طباعة أنيقة على ورق فاخر. ويضم بحثاً تاريخياً حول نشأة الكتابة العربية وتطورها حتى ظهور الخطاطين الكبار المشاهير، ابن مُقْلة وابن البوّاب وياقوت المستعصمي. ثم ظهور المدرسة العثمانية في فن الخط، وتألق الأقلام الستة في إستانبول على أيدي أعلام الخطاطين أمثال الحافظ عثمان وأسعد اليساري وقاضي العسكر مصطفى عزت، حتى آخر عمالقتهم الخطاط الشهير حامد الآمدي الذي توفي في السنوات الأخيرة في مدينة إستنابول. ثم يأتي قسم النماذج الخطية المختارة من فن الخط من أقدم العصور إلى اليوم، وفيه (192) لوحة وصورة بالألوان. ويليه قسم التعريف الذي نعلم فيه نوع الخط واسم الخطاط وتاريخ حياته، ومعلومات أخرى تفيد القارىء والمطالع في تعرّف الأنموذج الخطي المعروض. كما يضم الكتاب قائمة بالمصادر والمراجع، وفهرساً لأسماء الخطاطين، وفهرساً آخر لأسماء الأعلام والأماكن والدول والشعوب.

فالكتاب بمجموعه استعراض بالكلمة والصورة لمراحل التطور التاريخي الذي طرأ على فن الخط خلال العصور، وتحفة فنية لا تغني الكتابة وحدها في

التعريف بها وبيان قيمتها. فهو متعة للعين وبهجة للروح. وقد أسهم في إعداده ثلة من خيرة العلماء والخبراء وأهل الفن وحذاق الطباعة. فجعله كل هذا مرجعاً علمياً وفنياً لا غنى عنه للباحثين والخطاطين وعشاق الفنون جميعاً.

وقصارى القول إن (مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية بإستانبول) مؤسسة علمية زاهرة كما قلنا في أول كلامنا. وهو لا يكاد يضاهى في أعماله العلمية وإنجازاته الفنية على مستوى العالم الإسلامي. وهذا على الرغم من شح موارده المالية، وعلى الرغم من قلة عدد العاملين فيه من الخبراء والفنيين والإداريين، وعلى رأسهم الأستاذ الدكتور أكمل الدين إحسان أوغلي، المدير العام للمركز والعالم المعروف بالعلم الواسع والنشاط الجم، ومساعده الأستاذ العالم هدايت نوح أوغلي. وهم جميعاً يعملون في صمت العلماء الصادقين وإيمان المؤمنين المخلصين، جزاهم الله خيراً، ولقاهم براً. ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [سورة التوبة، الآية: 105] صدق الله العظيم



إعداد: عبد الظاهر عبد القادر «الأفغاني»
الطالب بقسم الدراسات العليا

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ ومن تبعه إلى يوم الدين.

من الأسباب الكامنة وراء ظهور الحضارة الإسلامية الراقية التي فاقت سائر الحضارات، وتركت آثاراً خالدة للأجيال القادمة بعدها، ذلك التواصل الثقافي بين أبناء الأمة الإسلامية من مشرقها إلى مغربها، الذي استطاع بفضل العقيدة الواحدة إيواء الجنسيات المختلفة تحت لواء إسلامي موحد، معتقدين برفعة هدفهم، ومتمسكين بمبادىء دينهم.

هذا التواصل الثقافي بين الأقطار الإسلامية المختلفة النائية أو الدانية جعل المسلمين متمسكين باللغة العربية السامية، التي كانوا يرونها بنظرة القداسة الروحانية الدينية من ناحية، وبنظرة التقدم العلمي، والحضاري من ناحية أخرى. هاتان النظرتان هما اللتان دفعتا المسلمين إلى دراسة هذه اللغة بكل

جزئياتها بغية فهمها فهماً عميقاً (صرفياً، ونحوياً، وبلاغياً، وصوتياً، ودلالياً) لاتخاذها وسيلة، وآلة لفهم هذا الدين الحنيف الشامل للمفاهيم الحضارية، والروحانية، هذه اللغة التي يصعب إدراكها، ومعرفة مكامنها الفريدة إلا بإمعان النظر، ودقة الاستيعاب لأسرارها اللغوية والنحوية والبلاغية، وقد قام أولئك المؤهلون بجمعها من أفواه العرب الأقحاح، ثم بتقعيدها وتدوينها في الكتب والدواوين، ثم بالشرح والتفصيل واستخراج العلوم العديدة في شتى المجالات، معتمدين على الإرشادات القرآنية، فصاروا رواداً للعلم، والحضارة، ومنارة للثقافة، والهداية.

وقد استمر التأليف والتدوين منذ ذلك العصر إلى أيامنا هذه مع الفرق الشاسع والاختلاف البين بين العصرين؛ عصر التواصل، والتأليف، والترجمة، والنقد، والإبداع، وعصر النقل والإعجاب، أو التشكيك، والافتراق، العصر الذي انزلقت فيه أقدام المسلمين عن تتابع مسيرهم، وافترقت قلوبهم، وانقطعت صلتهم العلمية، والثقافية الإسلامية، ناسين أو متناسين رسالتهم تجاه نشر ثقافتهم الأصيلة التي ينحدر أصلها من السماء، فلا يدري الباحث المسلم في قطر إسلامي عما كتب، أو ألف في قطر إسلامي آخر، ولا يدري، وبتعبير أدق لا يبالي، بما يجري في أرجاء المعمورة على مسلميها وما لهم وما عليهم، على الرغم من هذا التقدم العلمي والحضاري في وسائل الإعلام والطباعة والنشر، والازدهار التقني الذي جعل العالم قرية صغيرة ومكن من الاتصال، والانتقال في أوقات سريعة تبلغ حد الثواني، والدقائق.

لقد صدق القائل عندما قال: إن آخر هذه الأمة لا يصلح إلا بما صلح به أوائلها، وهذه المقولة تفرض علينا البحث عن سرّ التّقدم والتنوير في حضارة أسلافنا. ومنه نلفت النظر إلى تلك النفائس الثمينة الباقية من تراثنا الفكري والحضاري، وبوضع هذه الفكرة نصب عينيّ وبغية المساهمة، ولو يسيراً في إحياء هذا التراث، اطّلعت على المخطوطات الفارسية في مكتبة كلية الدعوة الإسلامية العالمية فوجدت نبعاً فيّاضاً كامناً في طيّاتها، وثروة راقية ثمينة من العلم والفكر الإسلاميين، فلم يسعني إلا أن أبادر إلى كتابة فهرس لتلك النفائس

الفكرية والحضارية، ليكون دليلاً بيناً وكشافاً لمريدي البحث والتحقيق عن التراث العربي الإسلامي، وحاملي لواء إحياء هذا التراث الدفين على عواتقهم، ولا سيما أن هذه المخطوطات تغطي جل ميادين المعرفة من التفسير، والحديث، والتاريخ، والفقه، وأصول الفقه، والتصوف، واللغة، والنحو، والصرف، والبلاغة، والمنطق، والميراث، والعقيدة، والتراجم، والفلك، ودواوين الشعر، والقصة، والأدب، حتى طبخ الطعام، وتربية الخيل، وفن الكتابة والصباغة، وغيرها من العلوم التي لا يُستغنى عنها في سائر الميادين.

ومما تجدر الإشارة إليه أن نسبة هذه المخطوطات إلى الفارسية من باب التغليب، مع أنها ليست كلها باللغة الفارسية فقط كما يتبادر إلى الذهن، بل إن علماء هذه البلاد الإسلامية[1] يؤلفون مباحثهم بلغات عديدة، ولا سيما العربية، ومن ثم جاءت تلك المخطوطات باللغات المختلفة كالفارسية، والعربية، والبشتوية، والأوردية، والأوزبكية، كما أنهم يستخدمون أنواعاً مختلفة من الخط خاصة الفارسي، والنسخ، ولذلك عندما يطلع القارىء العربي على هذه المخطوطات يتصور أنها كلها باللغة الفارسية، مع أن الحقيقة عكس ما تصور، فثمة مخطوطات عربية وأوردية وغيرها منسوخة بالخط الفارسي، ولذلك أشرت في فهرسة المخطوطات ضمن بقية المعلومات إلى نوع اللغة التي كُتب بها المخطوط.

وإثر اندماج الشعوب الإسلامية وتأثرهم بالقرآن الكريم ولغته انتقلت الهجائية العربية إلى كثير من اللغات، فتكتب هذه اللغات بالهجائية العربية نفسها وقد فرض وجود أصوات أخرى في تلك اللغات أن تضاف على الهجائية العربية رموز جديدة تسهل النطق والكتابة بالهجائية العربية.

فحروف اللغة الفارسية[2] تزيد بأربعة أحرف على الهجائية العربية وهي كما في هذا الجدول:

---

(1) أقصد بهذه البلاد أفغانستان، وباكستان، الهند، وإيران، وتاجكستان وأوزبكستان.

(2) تقال اللغة الفارسية نسبة إلى الفارس ولها تسميات أخرى كالدرية نسبة إلى «دَرَه» وهي مضيق الجبال، كما يقال لها اللغة التاجكية نسبة إلى قومية تاجيك.

ا	پ	تكتب كالباء بزيادة نقتطين	وتنطق مثل P في اللغة الانجليزية
2	چ	تكتب كالجيم بزيادة نقتطين	وتنطق كالكاف المخاطبة في في اللهجات العراقية والكوفية الحالية أو مثل CH في الانجليزية
3	ژ	تكتب كالراء بزيادة ثلاث نقاط	وتنطق كـ J في اللغة الانجليزية
4	گ	تكتب كالكاف بزيادة علامة كالفتحة فوقهما	وتنطق كالجيم في اللهجة القاهرية في مصر

ويصل عددها إلى اثنين وثلاثين حرفاً وتكتب كالآتي:

ا، ب، پ، ت، ث، ج، چ، ح، خ، د، ذ، ر، ز، ژ، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ع، غ، ف، ق، ك، گ، ل، م، ن، و، ء، ى.

وأما اللغة الأوردية[3] فتكتب كالفارسية بالهجائية العربية وثمة أصوات زائدة على الهجائية العربية وتتمثل في الرموز الآتية المذكورة في الجدول:

1 2 3 4	پ چ گ ژ	هذه الأحرف الأربعة تنطق كما في الفارسية	
5	ڈ	تكتب كالدال بوضع طاء صغيرة فوقها	وتنطق كالدال لكنها بالتفضيم
6	ڑ	تكتب كالراء بوضع طاء صغيرة فوقها	وتنطق كاللام في العربية
7	ٹ	تكتب كالتاء بحذف النقطتين ووضع طاء صغيرة مكانهما	وتنطق كالتاء بالتفخيم
8	ے	تكتب كالدال المعكوسة بتطويل الجانب الأسفل	وتنطق كالألف المكسورة

(3) الأورديّة نسبة إلى الأوردو وهو الجيش في اللغة الفارسية والتركية.

9	نبن	تكتب كالسين بوضع حرف فوقها وحرف تحتها	وتنطق كالشين
10	ڼ	تكتب بزيادة هاء صغيرة تحتها	وتنطق كالنون قريبة إلى اللام
11	ډ	تكتب كاراء بزيادة هاء صغيرة تحتها	وتنطق كاللام

ويصل عددها إلى تسعة وثلاثين حرفاً وتكتب هكذا:

ا، ب، پ، ت، ټ، ث، ج، چ، ح، خ، څ، ځ، د، ډ، ذ، ر، ړ، ز، ژ، س، ش، نبن، ص، ض، ط، ظ، ع، غ، ف، ق، ك، گ، ل، م، ن، ڼ، و، هـ، ي.

ويصل عددها إلى ستة وثلاثين حرفاً وتكتب كالتالي:

ا، ب، پ، ت، ٹ، ث، ج، چ، ح، خ، د، ڈ، ذ، ر، ڑ، ز، ژ، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ع، غ، ف، ق، ك، گ، ل، م، ن، و، هـ، ي، ے

واللغة الفارسية في عصرنا هذا منتشرة في أفغانستان، وإيران، وطاجكستان، وأما اللغة الأوردية فهي لغة قاطني باكستان رسميا، ولغة المسلمين في الهند، كما هي منتشرة في المعاهد الإسلامية في بنغلاديش، وأما اللغة البشتوية، وهي إحدى اللغات الرسمية بالإضافة إلى الفارسية الدريّة في أفغانستان: كما هي إحدى اللغات المعروفة في باكستان وتزيد حروفها بأحد عشر حرفاً على الهجائية اللغة العربية وهي كما في الجدول:

1 2 3 4	پ چ ژ گ	هذه الأحرف الأربعة تنطق مثل نطقها في الفارسية والأوردية	
5	ټ	تكتب كالتاء بزيادة علامة كالهاء الصغيرة تحتها	وتنطق كالتاء بالتفخيم
6	ځ	تكتب كالحاء بزيادة همزة صغيرة فوقها	وتنطق كالزاء

7	ڃ	تكتب كالحاء بزيادة ثلاث نقاط فوقها	وتنطق بين S و SH في الانجليزيه
8	ڊ	تكتب كالدال بزيادة هاء صغيرة تحتها	وتنطق كالدال المفخمة

إلا أن العلماء عند كتابة مؤلفاتهم باللغة العربية يستخدمون الهجائية العربية نفسها دون استخدام بقية الأحرف الزائدة، فلا تختلف مؤلفاتهم عن مؤلفات العرب إلا في كيفية كتابة الأحرف من الناحية الخطية، غير أنهم عند الكتابة باللغات الخاصة يستخدمون جميع الحروف الهجائية المتعلقة بلغتهم، ولو كان الكتاب المؤلف يتعلق بالدين والشريعة وغيرها.

وقد اتبعت في كتابة هذه الفهرسة الطريقة التي تعطي القارىء الكريم فكرة كاملة عن المخطوط، وسلكت سبيل الإيجاز والاختصار، معتمداً أهم ما تقتضيه أصول الفهرسة من ذكر العناصر الأساسية للمخطوط، وحرصت على بيان الملاحظات التالية:

1 ـ اسم المخطوط كاملاً باللغة الأصلية، وإن وجدت فيه كلمات يصعب فهمها لدى القارىء العربي قمت بترجمة العنوان باللغة العربية.

2 ـ المعلومات الببليوغرافية (عنوان المخطوط واسم المؤلف، والناسخ، وتاريخ النسخ، واللغة، ومقاس المخطوط بالسنتمتر، وبيان عدد السطور والأوراق، وبيان رقم تصنيف المخطوط في مكتبة كلية الدعوة الإسلامية.

وقد التزمت بذكر عنوان المخطوط، واسم مؤلفه، ما أمكن ذلك، فإن شككت في شيء منه أو لم أجده وضعت أمامه علامة استفهام «؟».

3 ـ بينت بداية المخطوط ونهايته بوضعها بين القوسين.

4 ـ استعملت الرموز التالية للاختصار.

ن الناسخ
ت ن تاريخ النسخ
د ت بدون تاريخ
ل اللغة

م المقاس
ق عدد الأوراق
س عدد الأسطر
؟ مجهول

5 ـ رتبت الفهرسة حسب الموضوعات التي يحتويها المخطوط.

ولست أدعي أنني حققت كل ما وددت أن أحققه ولكني بذلت قصارى جهدي لتقديم المعلومات المفيدة عن تلك المخطوطات، راجياً من الله تعالى أن يجعل عملي خالصاً لوجهه الكريم.

الترجمة والتفسير

تفسير كاشفي: الحسين الهروي، ن؟، د ت، ل: الفارسية، ق/ 608، س/ 17، م/ $23\frac{1}{2} \times 16$.

بدايته: بعد البسملة يقول: الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ثنا وستايش مر خداي راكه فرو فرستاد برمبذة خودكه محمد است قران را. . . .».

نهايته: (تمام شد تفسير كاشفي لمولانا الحسين الهروي وصلى الله على من أرسله بالخلق العظيم وعلى أله وأصحابه الذين فاقوا من سواهم من الأولياء والمتقين والصالحين، وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين، تمت تمام شد).

الملاحظة: تفسير من بداية سورة الفاتحة إلى نهاية سورة الناس، تفسيراً كاملاً باللغة الفارسية.

رقم التصنيف: (1)

تفسير القرآن الكريم/ مولفه؟، ن ؟، دت، ل: الفارسية، ق: 572، س: 10، م: 29 × 18سم.

بدايته: من بداية سورة الفاتحة.

نهايته: سورة الناس.

رقم التصنيف (2)

تفسير القرآن الكريم من سورة مريم إلى سورة الناس/ تأليف شمس الدين، ن: المؤلف نفسه ت ن: 1100هـ ل: الفارسية، ق: 354، س23 م: 31 × 20سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: (كهيعص، در مواهب صوفيان بادية أز مواهب الهي كه بر حضرت شيخ ركن الدين...).

نهايته: (أنوار التقى والسلام على من اتبع الهدى، بعون عنايت إلهي جل وعلا، وروحانيت حضرت رسالت پناهي صلى الله تعالى عليه وسلم تسليماً كثيراً كثيراً برحمتك يا أرحم الراحمين....).

رقم التصنيف: (3)

ترجمة القرآن الكريم

المصحف الكامل مع ترجمة بعض سورة/ المترجم:؟ ن؟، دت، ل: الفارسية، ق: 453، س: 11، م: 5،37 × 5، 26)سم.

بدايته: من بداية سورة الفاتحة.

نهايته: آخر سورة الناس.

الموضوع: ترجمة القرآن الكريم.

الملاحظة: إن المترجم بعد ترجمة سورة الفاتحة ترك ترجمة سورة البقرة من بدايتها إلى قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ﴾ [من سورة البقرة، الآية: 78] ثم بدأ بالترجمة مرة ثانية من قوله تعالى: ﴿لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [من سورة البقرة، الآية: 78] كما أن المصحف مكتوب بخط النسخ وترجمته بالخط الفارسي.

رقم التصنيف: (4)

كتاب في التفسير/ تأليف ملا فقير محمد ن: المؤلف نفسه، ت ن: 1099هـ، ل: الفارسية، ق: 162، س: 15، م: 5،22 × 15 سم.

بدايته: بعد البسملة: (تبارك بزرگست وپاينده ست وبانيكى بسيار وهمه چيزها ازاوست....).

نهايته: (كه ختم كار ما به خير گردان، هركه خواند فاتحة بخشيده باد).

الموضوع: تفسير من بداية سورة الملك إلى نهاية سورة الناس، وكذلك تفسير سورة الفاتحة في آخر الكتاب.

رقم التصنيف: (5)

العقيدة الإسلامية

بيان قصيدة أمالي/ الإمام الهمام محمد أويسي، ن: ؟ دت، ل: البشتوية، ق: 114، س: 13، م: 19 × 11سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: به نامه دحق آغازكرم أوس لديه علم كلام دي، رحمن رحيم خداي دي، بل چارم شى تمام دي پادشاه دپادشاهان. . .).

نهايته: مبتورة.

الموضوع: العقائد.

رقم التصنيف: (6)

تحفة المتكلمين/ برهان القريشي العباسي. ن: نفسه؟، دت، ل: العربية. ق: 47، س: 20، م: 24 × 13,5 سم.

بدايته: بعد البسملة والحمد والصلاة يقول: (أما بعد فيقول العبد المذنب عاصي برهان القريشي العباسي غفر الله له. . .).

نهايته: (وقد قال أهل التصوف ليس وجود في شيء إلا الله فالحاصل أنه لا يلزم الكذب بل هو صادق في هذا القول. . .).

الموضوع: العقائد.

الملاحظة: هذه المخطوطة متكونة من ثلاث رسائل في علم الميراث وعلم العقائد وعلم الصرف، ذكرت ما يتعلق بالعقيدة هنا وذكرت الآخرين في مواضعها.

رقم التصنيف: (7)

حاشية شرح المواقف/ محمد زاهد[4] بن محمد أسلم الهروي ت1151هـ،

---

(4) ينظر معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: 2/ 70.

ن: سمندر، ت ن: 127، ل: العربية، ق: 55، س: 27، م: 26 × 15سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: (نحمدك يا من قصرت عن وصف كماله ألسنة العلماء والأعلام. . . .).

نهايته: وبالجملة آه فيه إشارة إلى أن هذا البرهان سيجري في أفراد الأنواع المتوالدة متصاعدة ومتنازلة في كلا الجانبين متناهية فقط. . .).

موضوعه: منطق.

رقم التصنيف: (8)

شرح العقائد العضدية/ محمد بن السعد الصديقي ت918هـ 1512م[5] ن: ؟، دت ل: العربية، ق: 150، س: 22، م: 18 × 13سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: (يا من وفقنا لتحقيق العقائد الإسلامية، وعصمنا التقليد في الأصول والفروع الكلامية صلّ على سيدنا محمد. . .).

نهايته: (بحر شرح عقائد صاحبه عبد الله بدخشي).

الموضوع: مجموعة من الشروح للعقائد.

رقم التصنيف: (9)

شرح عقيدة/ محمد صديق، ن: المؤلف نفسه، ت ن: 1267هـ ل: العربية، ق: 123، س: 9 م: 5، 12 × 13سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: قال الشارح النحرير عامله بلطف الخبير بعدما يتم بالتسمية، الحمد لله. . .).

نهايته: (تمام شد من يد الحقير الفقير محمد صديق دريوم سيم من ظفر المظفر. . .).

الموضوع: عقائد.

رقم التصنيف: (10)

شرح مختصر في العقيدة/ ل: الفارسية، خ: الفارسي، ق: 188، س: 12، م: 20 × 12سم.

---

(5) ينظر الأعلام للزركلي: 6/ 32.

بدايته: مفقودة.

نهايته: (وأما الموصولة فهي عامة وضعاً وبالجملة وحذف الضمير قبل التغلف. . . .).

ملاحظة: مبتور الأول ومجهول المؤلف والعنوان والناسخ.

الموضوع: عقائد.

رقم التصنيف: (11)

الفقه الإسلامي

تحفة الملوك/ محمد بقاء بن محمد أشرف، ن المؤلف نفسه ت ن 1133هـ، ل: العربية، ق: 57، س: 14، م: 19 × 11سم.

بدايته: بعد البسملة والحمد لله والسلام يقول: «هذا مختصر في علم الفقه جمعته لبعض إخواني في الدين).

نهايته: ويجب منع الصوفية الذين يدعون الوجد والمحبة وغيرهم عن رفع الصوت وتمزيق الثياب عند سماع الغناء لأن ذلك حرام [عند][6] سماع القرآن فكيف عند الغناء الذي هو حرام في جميع الأديان وكذا أهل الذمة. . .).

الموضوع: فقه.

رقم التصنيف: (12)

شرح فقه كيداني: محمد أمين بن محمد إمام ن: نفسه دت ل: المتن باللغة العربية لكن الشرح باللغة الفارسية، ق: 84، س: 9، م: 15 × 10سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: (حمد بيعد وثناي بيعد مرحضرت واجب الوجودي راكه وجود أو فرض اشتباك أز وهم إباحة مثل وما نند مبراست.

نهايته: (واين نه شكنندة طهار تست نه مفسد نمار. . .).

الموضوع: فقه.

رقم التصنيف: (13)

---

(6) ما بين القوسين المعكوفين زيادة من الباحث لصحة المعنى به.

شرح مختصر الوقاية المسمى بجامع الرموز/ رحمت الله بن مرحوم المبرور قاضي محمد نياز، ن: المؤلف نفسه ت ن: 1213هـ، ل: العربية. ق: 654، س: 19، م 21,5 × 16سم.

بدايته: بعد البسملة والحمد والصلاة يقول: (أما بعد فلما كان نظم منثور الفتاوى من أنفع الأمهات وجمع منثور النوازل من أهم المهمات قام بذلك حلال المشكلات. . . .).

نهايته: (على صاحبها أفضل السلام والتحية، اللهم حقق رجاءنا في غفران السيئات وبلّغنا ببركات حبيبك أعلى الدرجات فإنك أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين).

رقم التصنيف: (14)

مجموعة من القواعد الفقهية ت ن: 1082هـ ل: الفارسية، خ الفارس، ق: 62، س: 13، م: 18 × 11سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: (سپاس بي قياس پروردنده راكه رحمت. . .).

نهايته: (رحمت حق نثار خواننده بازگوينده رساننده).

رقم التصنيف: (15)

الملاحظة: مجهول المؤلف والعنوان والناسخ.

كتاب في الفقه/ أدهم بيك، ن: نسخة بخط المؤلف ت ن: 1092، ل: الفارسية. ق: 140، س: 15، م: 30 × 16سم.

بدايته: مفقودة.

نهايته: (چون سهم شوهر طرح كردي بخارج سه سهم ماند، پس دوسهم مادر راويك سهم عم رابود وهو عالم الغيب والشهادة).

رقم التصنيف: (16)

موضوعه: الفقه والميراث.

الملاحظة: مجهول العنوان.

كتاب في الفقه/ مسعود بن محمود بين يوسف السمرقندي ن: ؟، دت، ل: الفارسية، ق: 420، س: 21، م: 31 × 5، 24سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: (الحمد لله الذي أعز العلم والعلماء وأذل الجهل والجهلاء وبين في محكم تنزيله قال الله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة الزمر، الآية: 9].

نهايته: واين شا گرد عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما بوده است وايشان از پيغمبر صل الله عليه وسلم تلقف ياده گرفته اند والله تعالى أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب. . .).

الملاحظة: مجهول العنوان.

رقم التصنيف: (17)

كتاب **في الفقه/** المؤلف: ؟، ن: ؟، دت ل: العربية، ق: 4، س: 24، م: 27 × 12سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: «لما فرغ المصنف (رح)[7] من بين العبادات شرع في بيان المعاملات. . .).

نهايته: (قلنا إن حجية العقل ليس بالعقل ولا بالكتاب بل يثبت بالبدهي وهو ما لا يحتاج من الإثبات إلى شيء آخر كما في قول القائل: الشمس شارق والنار حارق والماء مزيل. . .).

رقم التصنيف: (18)

ملاحظة: المخطوط عبارة عن رسالتين الأولى في النحو، والثانية في الفقه.

مختصر وقاية الرواية في مسائل الهداية/ عبيد الله بن مسعود ابن تاج الشريعة، ن: إسماعيل خواجه بن محمد خواجه الخوارزمي ت ن: 1263هـ، ل: العربية، ق: 115، س: 7، م: 25 × 15سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: (الحمد لله رافع أعلام الشريعة الغراء جاعلها شجرة أصلها ثابت وفرعها في السماء. . .).

نهايته: (وقالوا في معتقل اللسان امتد ذلك وعلم إشارته فكذا وفي غنم مذبوحة فيها ميتة هي أقل منحرٍ وأكل في الاختيار).

---

(7) «رح» اختصار لعبارة رحمة الله عليه أو رحمه الله.

رقم التصنيف: (19)

نور الأنوار في شرح المنار/ المؤلف؟ ن:؟ دت ل: اللغة العربية، ق: 46، س: 5 م: 25 × 15سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: (الحمد لله الذي جعل أصول الفقه مبنى للشرائع والأحكام).

نهايته: مبتورة.

رقم التصنيف: (20)

الهداية في شرح البداية/ الإمام برهان الدين المرغيناني، ن: ملا محمد يوسف بن تورسن محمد اشترخاني ت ن: 1275هـ، ق: 334، س: 15، م: 13,5 × 26 سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: (الحمد لله الذي أعلى معالم العلم وأعلامه وأظهر شعائر الشرع وأحكامه...).

نهايته: (ولأن الحاجة تشمل الغني والفقير في الشرب والزوال والغني لا يحتاج إلى صرف هذه الغلة لغناه...).

رقم التصنيف: (21)

معاني الصلاة/ حميد، الناسخ: حميد ت ن: 13 ذي القعدة 1306هـ، ل: الفارسية، ق: 43، س: 11، م: 25 × 14سم.

بدايته: بعد البسملة والحمد والصلاة يقول: (بدانكه نمازكه ستون دين است ازين سبب است كه دين عبارت ازچهاز جيزاست...).

نهايته: اللهم اغفر لمن صنف وكتب هذه الرسالة المسماة بمعاني الصلاة نفع الله بها المؤمنين برحمتك يا أرحم الراحمين).

رقم تصنيفه: 27.

علم الميراث

الشريفية/ رحمت الله بن ناش محمد ن؟ دت ل: العربية، ق: 280، س: 11 م 5، 19 × 12سم.

بدايته: بعد البسملة والحمد والصلاة يقول: (قال رسول الله ﷺ: تعلموا الفرائض وعلموها الناس فإنها نصف العلم. . .).

نهايته: وصلى الله على محمد كلّما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون).

رقم التصنيف: (22)

ملاحظة/ ومعه مخطوط آخر يتحدث عن خواص القرآن باللغة البشتوية.

العنوان؟/ برهان القريشي العباسي ن نفسه ت ن: 1201 ل: 20 م: 24 × 5، 13سم.

بدايته: بعد البسملة والحمد والصلاة يقول: (قال رسول الله ﷺ: تعلموا الفرائض وعلموها الناس فإنها نصف العلم. . .).

نهايته: (يرث بعضهم من بعض إلا مما ورث كل واحد من مال صاحبه والله أعلم بالصواب).

رقم التصنيف: (7)

ملاحظة: المخطوط مكون من ثلاث رسائل، أولها في الميراث وثانيها في العقيدة وثالثها في الصرف.

النحو والصرف واللغة

شرح كافية ابن الحاجب/ ل: البشتوية والعربية ق: 36، س: 24، م: 27 × 12سم.

بدايته: بعد البسملة والحمد والصلاة يقول: (الكلمة جنس كلمة يا هغه كلمه معهوده چه جزده دموضوع. . .).

نهايته: (أود هغي وجه هم ظاهره ده تمّ تمام شد مقدمة كافية يد سخط حقير فقير خادم العلماء والطلباء غلام يحيى ساكن شيوه. . .).

الموضوع: النحو.

رقم التصنيف: (18)

ملاحظة: ومعه كتاب آخر في الفقه الإسلامي بيّنته في كتب الفقه.

الفوائد الضيائية/[8] ملاعبد الرحمٰن جامي[9]، ن: عبد الوهاب بن دوست محمد عارف سنكردكي. ت ن: 897هـ ـ 927هـ، ل: العربية، ق: 150، س: 19، م: 23 × 14سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: (الحمد لوليه والصلاة على نبيه وعلى آله وأصحابه المتأدبين بأدابه أما بعد فهذه فوائد ضيائية بحل مشكلات الكافية للعلامة المشتهر في المشارق والمغارب. .).

نهايته: (تم الكتاب بعون الملك الوهاب على يد عبده الضعيف النحيف الراجي إلى رحمة الله الملك الغني عبد الوهاب بن دوست محمد ابن عارف سنكروكي في رمضان المبارك سنة سبع وعشرين وتسعمائة اللهم اغفر لكاتبه. .).

رقم التصنيف: (23)

* آمدنامه: «رسالة المجيء»/ سورگل، ن: سورگل ت ن: 1284هـ، ل: الفارسية، ق: 7، س: 13، م: 23 × 16سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: آمدن، آمد، من آمد، آمده رست. .).

نهايته: (گفت، گفتند، گفتى، گفتيد، درده كرك در مسجد كلان تمام يافت). .

الموضوع: صرف.

رقم التصنيف: (23)

الملاحظة: الكتاب يتحدث عن القواعد الفارسية في علم الصرف.

شرح صرف مشهور بهوري خالي/ أن الكتاب شرح لكتاب آخر في الصرف الذي اشتهر باسم بهوري خالي)/ مؤلفه؟، ن؟ دت، ل: الفارسية، ق: 182، س: 17، م: 21،5 × 13،5سم.

---

(8) هذا المخطوط حققه الدكتور أسامة طه الرفاعي في مجلدي وطبع في مطبعة وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالعراق، 1403 هـ ـ 1983م.

(9) هو نور الدين عبد الرحمٰن الجامي الهروي المتوفى سنة 898 هـ من كبار علماء هرات ـ وهي واقعة في غرب أفغانستان الآن ـ له مؤلفات عديدة بالفارسية والعربية منها تفسير القرآن الكريم والدرة الفارخة، ورسالة لا إله إلا الله بالعربية، وأشعة اللمعات وتاريخ هراة وغيرها باللغة الفارسية انظر مقدمة كتابه ص: 73 فما بعده.

بدايته: بعد البسملة يقول: (يا من بيده أزمة التحقيق (اجعلنا)[10] التوفيق خير رفيق.

نهايته: (وولى وليا ولاية مصدر معلوم بمعناي مقرب گرديدن تمت. . .).

الموضوع: صرف.

رقم التصنيف: (24)

ملاحظة: أصل الكتاب باللغة العربية لكن الشرح باللغة الفارسية.

* **صرف مير/** مير سيد شريف، ن ميرسيد شريف دت، ل: الفارسية، ق: 92، س: 13، م: 20 × 10،5سم.

بدايته: (شود دربناي خماسي اسم لام دوبار مكرر. . .).

نهايته: (القسم الثالث في الحرف وقد مضى تعريفه وأقسامه).

رقم التصنيف: (25)

صرف مير/ مؤلفه؟ ن: ملا محمد شفيع بن محمد كامل ت ن: 1253هـ، ل: الفارسية، ق: 48، س: 20، م: 24 × 13,5سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: (بدانكه فعل صحيح ثلاثي مجرد شش أوزان هست باب أول أز فعل صحيح ثلاثي مجرد. . .).

نهايته: (ضربتم، ضربت، ضربتما، ضربتن، ضربت، ضربنا).

رقم التصنيف: (7)

قواعد فارسي/ روشن على انصارى، ن؟، دت ل: الفارسية، ق: 207، س: 18، م: 27 × 16سم.

بدايته: (يا فتاح: أما بعد مخفى نماندكه أين رسالة است موسوم به قواعد فارسي متضمن أكثر قواعد وضوابط اهل فارسي. . .).

نهايته: (وچشمي كه أو مطيع توبود چشمى كه غير ترانه بيند گوشى كه

---

(10) هكذا في المخطوط ولعل الصحيح (اجعل لنا).

بخبر ازهق لنشيند زباني كه به جزنام تونگويد واشكى كه نامه. . .).

موضوعه: الصرف.

رقم التصنيف: (26)

التصوف

حريدة مفيدة/ وسيم محمد. ن: شيخ تاج الدين، دت ل: الفارسية، ق: 177، س: 15، م: 22،5 × 14سم.

بدايته: بعد البسملة والحمد والسلام يقول: پوشيده نماندكه روايت كرده است أبو داود وحاكم وبيهقي از أبي هريرة رضي الله عنه. . .).

نهايته:

بهرچيزى زخاك ار بنگري راست   هزاران آدمي اندروي هو يداست

رقم التصنيف: (28)

جامع المقامات/ خواجه بهاؤ الدين بن حضرت مخدومي أعظم ن؟ ت ن: 1244هـ، ل: الفارسية. ق: 154، س: 17، م: 24،5 × 14،5سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: (مقامات حضرت مخدومي أعظم نوّر الله مرقده. . .).

نهايته: (بتوفيق خداي لا ينام أين روزيكشنه تمام).

رقم التصنيف: (29)

حديقة الأولياء:/ محمد عظيم، ن: نفس المؤلف، دت، ل: الفارسية، ق: 53، س: 19، م: 18 × 10،5سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: حمد وسپاس بي منتها مرخداوندي راست جل، وعلا. . .).

نهايته: (المسمى بحديقة الأولياء في وقت قبيل الظهر من يوم الأحد إحدى وعشرين).

رقم التصنيف: (30)

دلائل الخيرات مع مزرع الحسنات / لأبي عبد الله محمد بن سليمان بن

أبي بكر بن سليمان الجزولي المغربي المالكي، ن:؟ ت ن: 1299هـ، ل: الفارسية، ق: 293، س: 7، م: 16،5 × 10سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: (أبو عبد الله بن سليمان جزولي سملاني شاذلي قدس سره باجمله تلاميذه روزي وقت ظهر بديهي سِيد كسيكه از او آب وضو طلبر نديد..).

نهايته: (أميد ازناظران وسامعان آنستكه ازروى إنصاف...).

رقم التصنيف: (31)

ملاحظة: أصل المخطوط باللغة العربية ثم تُرجم إلى اللغة الفارسية.

رسالة التصوف/ مؤلفه؟، ن؟، دت، ل: الفارسية، ق: 122، س: 15، م: 21 × 5،14سم.

بدايته ونهايته: مبتورة.

رقم التصنيف: (32)

شرح كلمات وافيات ونكات زاكيات / عبد الله الملقب بالخليفة الخويشكي الجشتي ن؟، ت ن: 1266هـ، ألف في سنة 1082هـ، ل: الفارسية، ق: 45، س: 15، م: 21 × 15سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: حمدبى منتهى وثنا لا تحصى خداوند جلّ وعلا پس از درود نا محدود حضرت رسول سيد العرب بنده ضعيف وكمين ونحيف الراجي إلى رحمة الله القوى...).

نهايته: (اگر سهو وخطاي زمته باشد عفو فرمايند ودرصدد إصلاح آن درآيند...).

رقم التصنيف: (33)

طبقات الصوفية / أبو عبد الرحمٰن محمد بن حسين السلمي النيسابوري، الشارح: عبد الرحمان بن أحمد الجامعي، ن: محمد باقر المدعو بعزمى ت ن: 1035هـ، ل: الفارسية، ق: 283، س: 21، م: 45 × 14سم.

بدايته: بعد البسملة والحمد والصلاة يقول: (أما بعد ميگويدپاي شكسته زاويه خمولي وگمنا مى عبد الرحمٰن بن أحمد الجامي...).

نهايته:

(ازهـجـرت خـيـر بـشـر وخـيـر أنـام   درهشتصد وهشتادو سوم كشت تمام..)

رقم التصنيف: (34)

كتاب حرف البحر[11]/ مؤلفه؟ ن؟ دت، ل: الفارسية، ق: 138، س: 14، م: 21 × 13سم.

بدايته: بعد البسملة والحمد والصلاة يقول: فإن الله تعالى قال: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [سورة المائدة، الآية: 3].

نهايته: (سرنسيمي خودرا نفس فتاد جملة آفاق در آن كردياد...).

رقم التصنيف: (35)

معرفة الدنيا/ علي بن حسام الدين الشهير بالمتقي، ن نفسه، دت، ل: الفارسية، ق: 115، س: 12، م: 5،23 × 5،9سم.

بدايته: بعد البسملة والحمد والصلاة يقول: (ميگويد احقر عباد الله علي بن حسام الدين الشهير بالمتقى أين چند كلمه ست درحقيقت دنيا ومعنى أن وأقسام طالبان دنيا...).

نهايته:

(كـاش بـجـاي نـامـه مـيـبـودم   تـوفـيـق أزل بـرزفـه راه تـوبـاد)

رقم التصنيف: (36)

كتاب في التصوف/ كريم خان بن ظفرخان، ن: نفس المؤلف ت ن: 1266هـ، ل: الفارسية، ق: 86، س: 17، م: $24\frac{1}{2}$ × 14سم.

بدايته: (وحقيقت همچون من كرد معرفت...).

نهايته: (بفضلك وكرمك يا أرحم الراحمين تمت...).

الملاحظة: مبتورة الأول.

رقم التصنيف: (37)

مرصاد العباد/ شيخ نجم الدين الرازي، ن: حامد رامبوري، ت ن: 1104هـ، ل: الفارسية، ق: 224، س: 18، م: 5،20 × 5،14سم.

---

(11) هكذا في الأصل ولعله حرف الجر.

بدايته: بعد البسملة يقول: (حمد بيعد وثناء بيعد مر بادشاهي راكه وجود هرموجود نتيجة وجود اوست. . .).

نهايته: (قاضي عبد البصير جعله الله النصير وزاد الله تعالى عمره ودولته زيادة على زيادة. . .).

رقم التصنيف: (38)

كتاب في التصوف/ بير محمد أنصار، ن: ؟، د ت، ل: الفارسية، خ: الفارسي، ق: 21، س: 20، م: 5،20 × 12سم.

بدايته: مبتورة.

نهايته: (الهي مكش أين چراغ افروخته را ومسوز اين دل سوخته را. . .).

ملاحظة: مبتور الأول ومجهول العنوان.

رقم التصنيف: (40)

كتاب في التصوف/ تأليف ساقي بن محمد أمين، ن: المؤلف نفسه، دت ل: الفارسية، م: 5،16 × 9سم، ق: 140، س: 17.

بدايته:

نهايته: (ربي لا تذرني فردا وأنت خير الوارثين. . .).

الملاحظة: مبتور الأول ومجهول العنوان.

نزهة الأرواح/ المؤلف: ؟، ن؟، ت ن: 711هـ ل: الفارسية، ق: 89، س: 15، م: 5،19 × 12سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: بتو فيقش جوديدم م آواز سخن راهم بنامش كردم آغار. . .).

نهايته: (هركه خوان دعا طمع دارم زانكه من نبدة گنه حگارم).

رقم التصنيف: (42)

الملاحظة: قطعة ضمن مجموع.

رياض الأبرار في قواعد كلام الله العزيز الغفار/ تأليف محمد صادق بن عز الدين الفرغاني، ن؟، دت، ل: الفارسية، ق: 198، س: 15، م: 19 × 11سم.

بدايته: بعد البسملة والحمد والصلاة يقول: (بعداز حمدنا محدود

حضرت رب العالمين جل وعلا پس از درود نامحدود سيد المرسلين عليه من الصلوات أفضلها ومن التحيات أكملها، پوشيده نيست بر أولوا الألباب . . .) .

نهايته : مفقودة .

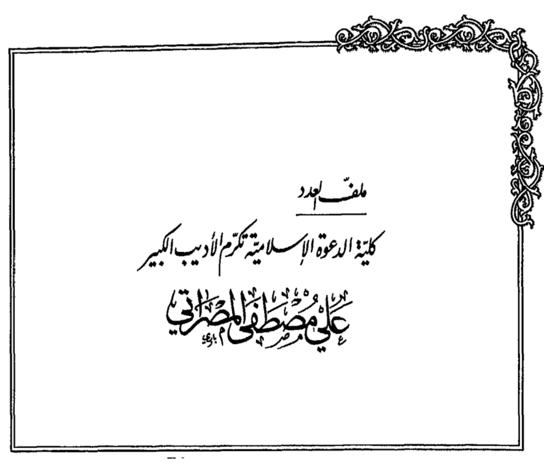
رقم التصنيف : (95)

ملاحظة : المخطوطة تتناول بعض القصص في التصوف ثم تتحدث عن المسائل الفقهية .

يا الله

بسم الله الرحمن الرحيم

دستور العمل پختن اطعمه که در سرکار شاه جهان بادشاه بعمل می آمد
مشتمل بر ده باب باب اول در پختن نانها باب دوم در استعمال
پختن آشها باب سیوم در پختن قلیه‌ها و دو پیازه‌ها باب چهارم در پختن بهرته‌ها
باب پنجم در پختن زیربریانها باب ششم در پختن پلاوها باب هفتم
در پختن کبابها و کبابها و یخنیها باب هشتم در پختن اقسام هریسه و خاکینه‌ها
و سموسه‌ها و بورانیها باب نهم در پختن شیرینیها و شوله‌ها و کهچریها وغیره
باب دهم در پختن اقسام مربا‌ها و حلواها و بستن جغرات‌ها و رنگ کاری رنگ نمودن
روغن و رنگ کاری رنگ نمودن خمیر باب اول در پختن نان یزدی سیده
یا وآثار روغن ده دام شیر گاو [illegible] نمک [illegible] دام خمیر یکدام اول خمیر مذکور را
در سیده با پنج دام روغن بمالند و بعد از آن سیده را در شیر انداخته



د. الصيد أبوديب

الأستاذ الأديب علي مصطفى المصراتي علم من أعلام الحركة الأدبية المعاصرة في ليبيا وشخصية من أبرز شخصيات الحياة الثقافية فيها... وقف منذ قرابة نصف قرن خطيباً سياسياً يلهب المشاعر ويحرك الأحاسيس من أجل قضية وطنه وحاضر أبنائه ومستقبل أجياله... وكتب منذ قرابة نصف قرن، بعد عودته إلى أرض الوطن ورجوعه إلى مسقط رأسه، أولى مقالاته تحمل عنواناً يهتف بتلبية نداء الواجب (لبيك يا وطني لبيك)... ونشر منذ قرابة نصف قرن أول كتبه عن (أعلام من طرابلس) 1955 وفيه تحدث عن بعض من صنع الكلمة في وطنه «ليبيا»، وبه كرم من وهبوه زهرة عمرهم وسخروا أقلامهم من أجله.

وفي الثامن عشر من شهر أغسطس 1996 (إفرنجي) بلغ أديبنا الكبير السبعين عاماً، وبلغت كتبه الأربعين كتاباً، رحلة عمر مديدة ورحلة قلم معطاءة.

رحلة شهدت أديبنا الكبير الأستاذ علي مصطفى المصراتي خطيباً في الجماهير وبين الصفوف المتقدمة يبعث الهمم من سباتها، ويحث المخلصين على المزيد من البذل والعطاء لهذا الوطن، يوم كان الاستعمار البريطاني يحيك الدسائس وينسج سياسته الشهيرة «فرق تسد» بين أبناء الوطن الواحد.. ورحلة عرفته كاتباً يسهم بقلمه في رسم لوحة الثقافة في هذه الديار، ينفض غبار النسيان عن أدباء وكتاب وشعراء كانوا يوماً علامات مضيئة في سماء الأدب والشعر، ويؤرخ لمرحلة كاد الزمن أن يطويها بكل ملامحها الاجتماعية والسياسية والثقافية.

وظل أديبنا الكبير الأستاذ علي مصطفى المصراتي يعطي لبلده وأدبه وثقافته وتاريخه بلا حدود وفي تواصل دائم وعن وفاء وإخلاص، لا يتخلف عن حاجات العصر، ولا يتقاعس عن العطاء في مجالات الثقافة وميادين الأدب، وهو في كل ذلك كان ـ كما يقول أحد النقاد ـ «سباقاً لا ينزل عن مستواه، يمحص الرأي ثم يعلنه، فإذا صدر عنه، فهو قدر لا يتزحزح ولا يحيد، من ثقة وجرأة واعتداد، ولا يرجو ولا يخشى».

وكان لزاماً على هذا الوطن أن يمنحه وسام الوفاء والاعتزاز والتقدير، وكان لزاماً على أبناء هذا الوطن أن يكرموا هذه القمة الشامخة في أدبنا الليبي الحديث، التي يتشرف إليها كل كاتب وأديب، وكانت المناسبة بلوغ أديبنا الكبير الأستاذ علي مصطفى المصراتي السبعين ـ أطال الله عمره ـ فهو من مواليد 18/ 8/ 1926 إفرنجي، فرأت فئة من محبيه وأصدقائه في هذه المناسبة فرصة لتكريمه على جهوده في مضمار الثقافة العربية الإسلامية، وريادته في ميدان التاريخ الأدبي العربي الليبي.. ورأت معها كلية الدعوة الإسلامية أن تنصف هذا الكاتب الكبير بأن أقامت له في مدرجها الكبير مهرجاناً احتفائياً أدبياً بهذه المناسبة، دعت إليه من يتبصر منه أدبه ويجلو سيرته بالكلمات المحتفية والعبارات المثمنة.

فنعم ما فعلت كلية الدعوة بهذا المهرجان التكريمي نحو أديبنا الكبير علي

مصطفى المصراتي، لقد كان لسان حالها يردد قول د. نعمات أحمد فؤاد في تكريم عملاق الأدب العربي (عباس محمود العقاد) بمناسبة بلوغه السبعين: «آن لنا أن نكرمه ونكرم أنفسنا فيه، ونكرم قيمنا بتكريمه، فإن التكريم إذا كان وفاء محموداً للغائبين، فهو حق كبير للأحياء ودين لهم، تحرص الأمم على الوفاء به لما يحمله من معنى كبير».

ونعم ما فعلت كلية الدعوة بهذه اللفتة الكريمة حين أخذت بما جرت عليه حديثاً عادة الأمم الناهضة في تحية أمثاله من أبنائها العظام جزاء للإحسان لعرفانه وتعريفه، مؤكدة بها قول الأستاذ محمد خليفة التونسي: «لا يليق بأمة تستحي، إلا أن تحيى من أحياها وحيّاها، وتذكر من ذكرها وذكّر بها».

لقد أنصفت كلية الدعوة أديبنا الكبير علي مصطفى المصراتي حين جعلت يوم عيد ميلاده السبعين عرساً ثقافياً، ومهرجاناً أدبياً ولقاءً مليئاً بمشاعر الود والوفاء، ومناسبة لتكريمه كانت حافلة ببرنامج استهله الطالب (محمد عيسى) أحد طلاب الكلية بتلاوة آيات من الذكر الحكيم، أعقبه تقديم اللجنة المنظمة الذي جاء في كلمة للدكتور عبد الحميد الهرامة ـ رحب في بدايتها بالسادة الضيوف من العلماء الأجلاء والأدباء الأفاضل في ربوع كلية الدعوة الإسلامية، وعد حضورهم إسهاماً مشكوراً في تكريم العلم والأدب في شخص أحد أعلامه المرموقين، ألا وهو الأستاذ علي مصطفى المصراتي، ثم تحدث في كلمة موجزة عن (معنى التكريم ودواعيه).

بعد ذلك أعطيت أولى كلمات الترحيب للأستاذ الفاضل الدكتور/ محمد أحمد الشريف ـ أمين جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ـ الذي عرف بين الجميع بالوفاء وتقدير الرجال، وسارت المؤسسات التعليمية والثقافية والإسلامية التي قادها بالمثل والقيم الملتزمة قبل سيرها بالقوانين واللوائح الملزمة. وقد تناول في كلمته المرتجلة صفحات بارزة في سيرة الأستاذ علي مصطفى المصراتي



واستعرض آثاره الأدبية والثقافية وأشار إلى أهميتها على خارطة الأدب والثقافة في ليبيا بما أعطاه حق الوفاء وواجب العرفان.

ثم توالت كلمات التكريم، فكانت كلمة الأستاذ الدكتور إبراهيم عبد الله رفيدة، فكلمة الأستاذ الدكتور عمر التومي الشيباني، فكلمة الدكتور محمود التائب، فكلمة الأستاذ الدكتور علي فهمي خشيم، وجميعها سجلت ذكريات خالدة من حياة المحتفى به، يمكن أن نعدها وثيقة قيمة من وثائق تاريخنا الثقافي الحديث وشهادة عيان لسيرة ذاتية، وبذلك حققت هذه الكلمات هدفاً من أهداف التكريم وهو إلقاء أضواء جديدة على حياة أديبنا الكبير الأستاذ علي مصطفى المصراتي وأدبه وآثاره.

بعد ذلك ألقيت البحوث والإسهامات المكتوبة، حيث قدم الأستاذ الدكتور الصيد أبو ديب ملخصاً لبحث تناول فيه جانباً من جوانب أدب الأستاذ علي مصطفى المصراتي وهو الاتجاه الساخر في هذا الأدب، تلاه الكاتب عبد الله مليطان، الذي أعطى نبذة ببليوغرافية عن سيرة حياة أديبنا الكبير بما شكلت مدخلاً تعريفياً به، ثم تحدث الدكتور جمعة الزريقي عن تكريم الأستاذ علي المصراتي، فالأستاذ مختار بن يونس، فالأستاذ محيي الدين كانون، ثم كانت استراحة الشعر حيث أنشد الشاعر أبو القاسم أبو دية قصيدة بعنوان (والسبعون وارفة) وتلاه الشاعر الدكتور هاشم الشريف بقصيدة حيّا فيها الأستاذ المعداتي بهذه المناسبة.

ومن الشعر انتقل المهرجان التكريمي إلى الكلمات فكانت كلمة الأستاذ مختار أحمد ديرة ـ عميد كلية الدعوة الإسلامية التي عبر فيها عن سعادته الشخصية بهذا اللقاء، وتشريف الكلية بهذه المناسبة، مرحباً ومهنئاً الأستاذ علي مصطفى المصراتي ببلوغه السبعين، متمنياً له دوام الصحة وطول العمر. بعد ذلك أعطيت الكلمة للمحتفى به فارتجل الأستاذ المصراتي كلمة فاضت بالمشاعر الجياشة والأحاسيس الدافئة وصاغتها أجواء المحبة التي أحيط بها،

وقد شكر فيها كل من أسهم في هذا المهرجان التكريمي الذي اعتبره أرفع وسام وشح به صدره، ثم قام عميد كلية الدعوة بتسليم شهادة التكريم للأستاذ علي مصطفى المصراتي مع منشورات الكلية مجلدة، وقدم المذيع المعروف الأستاذ عبد الرحمن محمد باقة ورد عن (إذاعة طرابلس المحلية) إلى المحتفى به اعتزازاً وتقديراً، بعد ذلك انتقل الحاضرون إلى معرض للكتاب ضم نماذج من مؤلفات الأستاذ علي مصطفى المصراتي، وبعض الصور التي تجمعه بشخصيات أدبية وعلمية عربية مرموقة ومعروفة في وطننا العربي الكبير، وانتهى هذا المهرجان التكريمي بحفل شاي أقامته كلية الدعوة الإسلامية على شرف أديبنا الكبير علي مصطفى المصراتي.

الاتجاه الساخر في أدب الأستاذ : علي مصطفى المصراتي

د. الصيد أبو ديب

الحديث عن أديبنا الكبير علي مصطفى المصراتي يبتعد كثيراً عن أدبه إذا ما أغفلنا الاتجاه الساخر في هذا الأدب، ولا يمثل شخصيته إذا ما أردنا الاقتراب من طبيعة هذه الشخصية والوقوف على أبرز صفاتها الاجتماعية وأوضح سماتها الفنية.

فالذين يعرفون الأستاذ المصراتي عن قرب ويحتلون مقعداً في مجلسه يدركون جيداً هذه الخصيصة، فكثيراً ما ترتسم الابتسامة على الشفاه. بل ترتفع الضحكات بين المتحدثين معه والمتحلقين حوله؛ لما تتسم به هذه الشخصية من ميل إلى الفكاهة والدعابة، وتتميز به من روح مرحة ساخرة.

ولا يقتصر هذا الجانب أو هذه السمة التي عرف بها الأستاذ المصراتي



على أحاديثه ومسامراته بين عشاق مجلسه وما يأتي عفو الخاطر في تعليقاته وهوامشه وحواشيه، وإنما يبدو جلياً واضحاً في كتاباته ومقالاته وبعض قصصه، مشكلاً ظاهرة أدبية ينفرد بها في أسلوبه وأدبه عن غيره من الأدباء والكتاب.

وقبل أن نقدم أُنموذجاً من هذا الاتجاه الساخر وشيئاً من ملامح هذا الأدب الفكه، لا بأس من أن نعدد العوامل التي شكلت هذا الاتجاه وعملت على تكوينه في أدب الأستاذ المصراتي، وتميزه بين ألوان الكتابة التي مارسها.

وبحثاً عن هذه العوامل سنجد في مقدمتها الفطرة والاستعداد والميل إلى الفكاهة منذ الصغر، والنشأة الأولى التي نشأها الأستاذ المصراتي، فقد شب على حب الدعابة والسخرية، متأثراً في ذلك أولاً بأبيه الذي كان ـ كما يذكر المصراتي نفسه ـ يجيد صنع النكتة ورواية الفكاهة، وبالبيئة المصرية ـ ثانياً ـ التي نشأ بها وعاش فيها ردحاً من الزمن، ولا يغرب على البال ما تتميز به هذه البيئة من روح مرحة، فالشعب المصري كثير المزاح مجيد للنكتة محب للدعابة... لقد كانت هذه النشأة في حي بولاق أحد الأحياء الشعبية القديمة في القاهرة، وهو حيّ يعج بالكثير من المقاهي التي يجتمع فيها صناع النكتة ويأتي إليها رواة الفكاهة لتزجية وقت فراغهم، والاستعلاء على مصاعب الحياة وقتامة الواقع وضيق العيش.

ويمكننا أن نضيف إلى هذين العاملين قراءات الأستاذ المصراتي المبكرة للتراث العربي، واطلاعه على أمهات كتب الأدب، تأتي في مقدمتها تلك التي ضمت بين صفحاتها نوادر وفكاهات وملحاً واهتمت بأدب الفكاهة، كذلك قراءاته لنتاج أعلام الأدب الساخر في العصر الحديث، من أمثال عبد العزيز البشري وإبراهيم عبد القادر المازني اللذين اشتهرا بكتاباتهما الساخرة.

يقولون إن الذي يقدر على السخرية ويوفيها حقها هو «الشخص المرح، الفكه المجلس، الحلو الحديث، البارع التصوير، السريع الملاحظة، الدقيق المقارنة، الحاضر البديهة، فيتخير اللفظ الموجز والأسلوب السهل والكلمات



المعبرة ويعمد إلى التعريض والتلويح والكناية والرمز واللفتة والإشارة».

وهذه صفات لا يعدمها الأستاذ المصراتي، فشخصيته تنطق بها وأحاديثه تؤكدها، كما تعكسها تعليقاته في مجالسه وحلقاته، وتبرزها مقالاته وكتاباته التي يبدو واضحاً من خلالها أنه كان يضع في الاعتبار العلاقة بينه وبين المتلقي، ويحرص أن تدوم هذه العلاقة، فهو يروح عن نفس من يقرأ له ويخرج به من جد إلى هزل حين يتخوف ملله وسآمته، ويشعر بفتور تلك العلاقة التي تربطه بالقارىء، ولعل هذا يفسر لنا حقيقة اختياره عنوان (جد في هزل، وخيال في حقيقة) لسلسلة مقالاته التي كان ينشرها بجريدة طرابلس الغرب في مطلع الخمسينيات.

وإذا أردنا أن نحدد بدايات الاتجاه الساخر في أدب الأستاذ المصراتي فسنجد أنها ترتبط بانطلاقته الأدبية في الصحافة الليبية على أثر عودته الأخيرة إلى ليبيا من ديار الهجرة مصر عام 1950، حيث بدأ ينشر مقالاته المتنوعة في جرائد وصحف تلك الفترة مثل (شعلة الحرية والأخبار وطرابلس الغرب)، وفي مجلة (هنا طرابلس الغرب) التي تولى رئاسة تحريرها عام 1954 ولمدة سنة واحدة. فإلى جانب مقالاته السياسية التي كان ينشرها في جريدة (شعلة الحرية)، وخواطره الأدبية التي كان يكتبها تحت عنوان (قطرات من يراع) احتلت المقالة الاجتماعية والخاطرة النقدية الساخرة جزءاً لا بأس به من مساحة كتاباته في هذه الصحف.

إن الأستاذ المصراتي حين يتحدث، كثيراً ما كان يلون هذا الحديث بطرفة أو دعابة، وحين يكتب، كثيراً ما كان يجنح في هذه الكتابة إلى السخرية يزوق بها مقالاته، ويعمها بمفارقات تبعث على الضحك الذي يبدو للوهلة الأولى ضحكاً مفرغاً من محتواه، لا يقصد به غاية ولا يرمي من ورائه هدفاً، ولكن إن نظرت إليه وأمعنت في النظر اكتشفت أن قوام هذا الضحك البكاء الصامت والنقد الاجتماعي المر.

قراءة في سيرة ذاتية لمبدع مخضرم
العلامة الأستاذ: علي مصطفى المصراتي
موسوعة إبداع متنقلة

جميل حمادة

أربعون كتاباً أو تزيد في كل أشكال الأدب والتاريخ والنقد والإبداع والقص والدراسة وغيرها. وبرامج إذاعية أسهمت في بناء جيل وصقل مواهبه وتهذيبه وتعميق إحساسه بالولاء والانتماء. ومحاضرات لا حصر لها، ومخطوطات ما تزال تنتظر من يطبعها، تزيد على الخمسة عشر مخطوطاً، كما قال لي بنفسه، حسبما أذكر إذا لم تخني هذه الذاكرة. وبالتأكيد، هناك الكثير مما ضاع أو فقد أو مزق أو اختفى بفعل الرحيل أو السفر والنضال وتبدلات أوضاع الفرد وظروفه. و. . و.

هذا هو بعض من علي مصطفى المصراتي؛..

إذاً كيف يمكن للمرء أن يفي هذا الأديب الكبير المبدع حقه. أية لغة يمكن أن تكون قادرة على الوفاء لجليل أعماله على مدى هذه السنوات الطويلة من الإبداع والكتابة في شتى المجالات. إن علي مصطفى المصراتي، شعلة حقيقية من المعرفة، وقد سماه البعض «دائرة معارف». ويتمتع علي مصطفى المصراتي بصفات لا يتمتع بهاالكثير من الأدباء والمبدعين في هذا الزمن المجدب. إنه يجمع معارف أكثر من عصر واحد بل أكثر من جيل. فهو الأديب المخضرم الذي لا يضاهى. وقد كتب علي مصطفى المصراتي القصة القصيرة، والقصة القصيرة جداً، وكتب التراجم والبرامج الإذاعية، وكتب المقالة الطويلة المختصة، والمقالة النقدية، والمقالة التاريخية، كما جاد قلمه بالعديد من الدراسات النقدية الشاملة في مختلف الأجناس الأدبية والتاريخية والسياسية



والعديد من القضايا الاجتماعية الحساسة. ويعتبر أستاذنا الكبير علي مصطفى المصراتي، أطال الله لنا في عمره، خطيباً مفوهاً ومنبرياً ارتجالياً مبدعاً، لا تنقصه النباهة ولا تعرقله مفردة، وهو سريع البديهة حاضر النكتة، ذكي الإجابة، لا يتنازل عن موقف حق، كما لا يبخس أحداً حقه. وقد أرخ علي المصراتي لفترة الجهاد الليبي ضد الاستعمار الاستيطاني الإيطالي، وأرخ لأبطال مثل غوما المحمودي، وكتب الدراسات الدينية والفقهية وأرخ لعلماء عظام في الإسلام. إن علي مصطفى المصراتي موسوعة من التاريخ الأدبي والإبداعي.

وقد كنت أعلم منذ وقت ليس بالقصير أن الأستاذ علي مصطفى المصراتي من مواليد عام 1926، ولكنني علمت منذ فترة وجيزة فقط أن المصراتي من مواليد هذا الشهر، فأصبت بفرح غامر لا يحدوه فرح، لأنني من مواليد نفس الشهر. والمصراتي أديب محبوب لأنه جاد، وهو عادة ما يغالب الحياة بالنكتة الخفيفة الذكية والإجابة الحاضرة. والمصراتي كريم على نحو منقطع النظير، إذ لن يدعك تمضي دون أن يضيفك على فنجان قهوة أو شطيرة أو كوز لبن ياغورت، أو ما تطلبه أنت وتَوَفرّ في المكان. قال علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) «البخيل شجاع الوجه والكريم شجاع القلب»، والمصراتي دائماً شجاع القلب، وهو لذلك يقول كلمته في وجه صاحبها، ولا يترك وقفة حقٍ أو موقفِ شجاعة تمضي دون أن يملأها بكلماته العادلة وموقفه الجسور غير هياب ولا وجل.

إن المصراتي أديب من نوع فريد، وهو رجل متعدد المواهب والقدرات. فعلاوة على أنه مارس الصحافة سنوات طوالاً، فهو مؤرخ أنجز العديد من الدراسات التاريخية التي تعتبر ذات شأن بالنسبة لوطنه الصغير ليبيا ووطنه الكبير العربي. وقد مارس المصراتي العمل الوطني، وكان صوته القوي الفذ يجلجل دائماً ضد قوى الاستعمار ومن انحاز إلى جانبه أو عاضد مواقفه، كما كان للمصراتي علاقات وطيدة وعريقة مع العديد من شخصيات الشرق الوطنية مثل شكيب أرسلان وغيره. وعلاقات ثقافية لا تتسع المجلدات لسرد مذكراتها،

سواء أثناء فترة وجوده في مصر، مع العقاد وطه حسين والرافعي وحافظ وغيرهم، أم في المشرق العربي والمغرب العربي أيضاً في فترة عطائه النشط. ولقد علمت وأنا أقرأ عن الأستاذ الصديق علي المصراتي، الذي يشرفني أن يقبلني صديقاً دائماً له، أنه عمل إذاعياً فترة من الزمن، وما زال حتى هذه اللحظة يعمل في هذا المجال. إذ إن للمصراتي العديد من البرامج الإذاعية الثقافية الجميلة والغنية بمعلوماتها ومعارفها، سواء في الأدب أو النقد أو التاريخ أو الفقه والدين والاجتماع ومختلف مناحي الثقافة بوجه عام.

ولقد أصدر المصراتي في السنتين الأخيرتين ما يجاوز أربعة كتب، وهي: (القرد في المطار) قصص قصيرة؛ (عبد الكريم تحت الجسر) قصص قصيرة؛ (الجنرال في محطة فكتوريا) قصص قصيرة؛ و(صائدة الفراشات) قصص قصيرة أيضاً، وأخيراً «قطرات من يراع». ولا أجد غضاضة في أن أذكر أنني قرأت كثيراً من قصص المصراتي (القرد في المطار، وعبد الكريم تحت الجسر، وخمسون قصة قصيرة، وكثيراً مما كان ينشر في مجلة الفصول الأربعة، وفي (صوت الوطن)، وصحيفة «الشمس»، والجماهيرية وغيرهما، وقبل ذلك في صحيفة «الأسبوع الثقافي». وأزعم أنني قرأت كثيراً لمن كتبوا عن المصراتي. ودائماً كانت هذه المعرفة متوجة بالمعرفة الشخصية القريبة لشخص المصراتي وابتسامته وسرعة بديهته ولغته اللاذعة. إنك إما أن تحب المصراتي أو تقع تحت سياط كلماته وقوة شكيمته وجرأته التي لا يختلف عليها اثنان. والمصراتي أديب بارع وهو عاشق للثقافة بكل المقاييس. ولأن المصراتي مثقف موسوعي واسع التجربة، ذرب اللسان، فهو قادر على ارتجال خطاباته على أي منبر وفي أي مجال له علاقة بالأدب والتراث والحياة الاجتماعية والتاريخ والثقافة والفقه واللغة. . . وغير ذلك.

ولقد اخترت في هذا المقام واحداً من كتبه الأخيرة تلك، ألا وهو «قطرات من يراع» الذي اجتذب انتباهي أيما اجتذاب، وعزز من عزيمتي، على تناوله بالنقد والاكتشاف والاستفادة من هذه التجربة الثرية لهذا الأديب الكبير.



فلقد لفت انتباهي في «قطرات من يراع» أنه مختلف عن كتابات الأستاذ المصراتي السابقة، في القصة القصيرة والمقالة الثقافية والتاريخية والتراث والأمثال الشعبية ودلالاتها. ولقد كنت أعتزم إنجاز عمل نقدي مقارن أجمع فيه وأقارن بين الأمثال العربية الليبية والفلسطينية على وجه الخصوص، فعلمت من أستاذي الكبير المصراتي، منذ بضع سنوات ـ وعن طريق المصادفة ـ أن لديه عملاً من هذا النوع يقارن فيه بين الأمثال العربية الليبية والمغربية والشامية، ولكن لسوء طالعي لم يتسن لي الحصول عليه، فأجلت المشروع حتى إشعار آخر. ولأن المصراتي كذلك اقترب من الشعر، والقصيدة الحديثة على وجه الخصوص؛ على اعتبار أن النص الشعري الحديث يعتمد على الجملة المكثفة التي تختزل حالة شعورية ما في كلمات قليلة، بعيداً عن التقريرية والمباشرة والقول العادي. إن للنص الحداثوي إيقاعاً مختلفاً، لا يعتمد على الموسيقى الظاهرة أو الباطنة، بقدر ما يعتمد على تأثير المفردة وانعكاساتها المحتملة، وقدرتها على تكثيف المعنى، وتعدد تأويلاتها وصورها في الجملة الواحدة. وفي اعتقادي أن «قطرات من يراع» حاز في معظم محتوياته على الكثير من هذه الشروط، إن صح اعتبارها شروطاً. وبقدر ما استفاد الأديب الكبير من تجربته الذاتية الغنية، فقد استفاد في هذا الكتاب من التاريخ ومن رحلاته وأسفاره. لذا فقد عبأ هذه اللغة بالحكمة والعبرة والموعظة الخفية غير المبتذلة، التي لا تمارس الأستاذية.

المصراتي علامة في عصر لا يعتبر!
سخاء الإبداع في الزمن البخيل

تعالوا من فضلكم ننظر قليلاً إلى هذا الكتاب الشيق البديع المحكم السبك في معظمه. وانظروا معنا كيف أن المصراتي كان ينطلق في كل عبره وحكمه تلك من الثقافة والمعرفة باعتبارها السؤال الأزلي المرتبط بمصير الإنسان. لذلك نرى أن معظم ما خط في هذا الكتاب كان يتناول الكتابة والكتاب والأدب

والأدباء وأحوالهم. ويعتبر الكتاب في مجمله سيرة غامضة لأشخاص موجودين وغير موجودين! هم بيننا وكل واحد منهم ينكر أنه المعني بهذا النقد أو تلك المقولة أو هاتيك الإشارات. فنجد أول قول فيه: (تعبير جدير بأن يوصف به عديد من الكتاب، «فلان أمي الإدراك») لأن هم المصراتي هو أن يكون الأديب مدركاً قولاً وفعلاً، وليس ادعاء. أما القولة التالية، فإنها تذكرني ببيت أبي الطيب المتنبي الذي يقول:

(إذا كانت النفوس كبارا تعبت في مرادها الأجسام)

ويقول أستاذنا الكبير على نحو أكثر عصرية وأقرب إلى لغة أبناء زمنه:

(بين الغرور والاعتزاز خيط دقيق لا يدركه إلا عظماء النفوس يمسكون بطرف الاعتزاز. أما التوافه فيتدلون من طرف الغرور) ورغم عمق القول إلا أنه غالباً محمل بدلالات كاريكاتيرية ساخرة، تميز بها أديبنا الكبير دائماً. ويقول أستاذنا في موقع آخر وبطريقة أُخرى: **(النفوس العظيمة أقوى من غيوم الأحزان، والنفوس القوية أقوى من النكران والجحود).**

تمجيد الفضيلة

إن علي المصراتي مبدع موسوعي، وهو علاوة على ذلك، أستاذ فاضل شهم أصيل المنبت، كريم الطباع. ونرى ذلك واضحاً في نصوصه تلك، كما في شخصه وسلوكه اليومي مع أصدقائه وأقرانه وزملاء مهنته وتلامذته. وهو لذلك يمجد الفضيلة ويعشقها، ويعشق الإبداع أيا كان شكله وجنسه الفني. لذلك رأينا أن المصراتي يحب الحرية ويمجدها كما الفضيلة تماماً، لأن الحرية أهم العوامل المعينة على الإبداع الحقيقي. وكذلك الفضيلة لها مكانة جليلة في سلم الإبداع عنده؛ فلا يمكن لمبدع أن يستأثر بحب أهله وشعبه مادام فاقداً لهذه الفضيلة، لأن الفضيلة هي من أسس العدل. إن المصراتي يكرس فضائل الأمة وأسسها الحضارية على نحو رائع جاء على شكل مقولات خالدة استفادت من الذاكرة الشعبية بقدر ما استفادت من سيرة إبداعية طويلة، عاصرت أماكن وأزمنة



نضالية عاشها علي المصراتي بكل أحاسيسه وجوارحه، امتدت في المكان من الإسكندرية إلى طرابلس إلى المغرب إلى بلاد الشام وغيرها. وامتدت في الزمان حتى عايشت وشاهدت عياناً فترات حرجة من تاريخ نضال هذه الأمة، كما رأت وابتهجت بفترات استقلال وانتصار ثورات عربية من أقصى الوطن العربي إلى أقصاه. وفي هذا السياق ذاته، ألا وهو التغني بالفضيلة، يتطرق أحياناً إلى الأم ومكانتها في مثل قوله: (الترمومتر الذي لا يخطىء قلب الأم). ويقول في موقع آخر بما معناه أن الفضيلة الحقيقة هي لمن يملك ويعف عن ذلك، أي أن الفاضل هو الذي يمتلك القدرة على القيام بالرذيلة ولكن نفسه الأبية تأبى ذلك. لذا فلا فضل للعاجز، كما يقول المصراتي: (زهد العاجز فضيلة بلا مضامين).

مذاق القصة القصيرة!

ولم يستطع المصراتي في هذا الكتاب الإفلات من هيمنة القصة القصيرة في أحايين كثيرة، ولكنه راعى أيضاً أن تكون قصته القصيرة تلك مكثفة ومعبأة بالدلالة، وقصيرة جداً أيضاً، بحيث تواكب الأسلوب المتبع للكتابة في هذه القطرات البلورية الصافية من اليراع. ونرى ذلك جلياً في قصة عنترة ص70، وفي قصة قيس بن الملوح وأنطونيو (ص71)، وفي قصة الذئب الذي بنى مسجداً وهو يبصر خروفاً سميناً ويريد أن يعينه مؤذناً. وأروع ما في هذه القصص الوعظية أنها تزخر بالظرف والطرافة والنكتة الجميلة التي تميز بها المصراتي دائماً. ثم قصة الصياد (ص74). ثم إن أهم ما فيها أنها صياغة أُخرى مختلفة لبعض مخزوننا التراثي الإبداعي وللإبداع الإنساني عموماً. ثم قصة شهرزاد العصرية، وقصة البخيل الذي سقط من كتاب «بخلاء» الجاحظ. وكذلك قصة الثري الذي توفي ويريد أهله أن يرثوه (ص166)، وقصة الشياطين التي أقامت مناظرة (ص192) فقد تضمنت عبرة وعظة عظيمتين، ولنا أن نتصور كم سيكون مملاً ومحصوراً في المواعظ فقط، لو أن هذا الكتاب خلا من هذه القصص التراثية الظريفة الرائعة التي تنقلك في كل مرة من مناخ إلى آخر، ومن

عبرة إلى فكاهة أو حكمة. ومن حكايات الظرف التي أوردها أديبنا الكبير؛ حكاية المتفقه الساذج الذي قال: إن من مات يوم الجمعة فقد نجا من الحساب، فقيل له لماذا هذا التمايز، هل الملائكة في إجازة!؟

سيرة المعرفة والقيمة الثقافية

ونرى أن علي المصراتي يمنح الثقافة والمعرفة في هذا الكتاب قيمة إضافية سامية، بل أقرب إلى القداسة، في زمن أصبح مجحفاً وهشاً وهامشي المعرفة، يقول الأستاذ المصراتي: **(كل خزين يسوس إلا خزين المعلومات)**. ويقول في موضع آخر، على سبيل التحريض على المعرفة والاكتشاف، وكأنه يضعك على أول درجات المعرفة: (السؤال طرقة على باب المعرفة). لأن المصراتي معلم أجيال، فإنه كذلك يدون للأجيال القادمة الخطوات التي من خلالها يمكن اقتناء المعرفة وفهم الكون وإدراك ماهيته فيقول: **(أغلق الباب على نفسه وقال: سأفهم الكون، فأغلق الكون نوافذه دونه وقال ـ لن أفهمه)**. إن علي المصراتي يقول لنا: إن الفهم لا يكون بالعزلة والتقوقع، بل المعايشة والتجربة على المحك وفي خضم الحياة ذاتها). ويقول المصراتي استكمالاً لهذه الخطى وكأنه يكمل شروط الإبداع الحقيقي، من خلال نقد الذات فيقول: **«نقد الذات قمة الشجاعة الأدبية»** وأيضاً: **«أسمى درجات البطولة بعد الاستشهاد هي مبارزة النفس»**. ويحرض المصراتي أبداً على استثمار لحظة الإلهام الإبداعي لدى أي فنان أو مبدع، لأنها ضائعة لا محالة إذا أفلتت دون القبض عليها فيقول: **(ميلاد الفكرة وومضة الإبداع عيد وثروة لا يقدر قيمتها ولا يحفل بها إلا كاتب ملهم وفنان مبدع)**.

محاضرة المصراتي حول المؤثرات الاجتماعية والثقافية «العلاقات الثقافية بين ليبيا وتونس في بدايات القرن»

ولقد أمتعنا علي المصراتي بمحاضرته القيمة التي ألقاها في **المركز الثقافي التونسي الليبي بتاريخ 24/ 6/ 1996**، والتي كان عنوانها العلاقات الثقافية بين ليبيا



وتونس منذ بدايات هذ القرن ولقد تفضل الأستاذ مصطفى الفارسي بتقديم الأستاذ علي مثنياً عليه، ومعدداً مناقبه التي لا تبلغ نهاية حقيقتها مهما بدا ذلك ممكناً.

في تلك المحاضرة الخصبة المكثفة تأكد لي مجدداً أن المصراتي أيضاً موسوعةً تاريخية متنقلة، وبحراً من المعرفة والمعلومات في هذا المضمار. وكان المصراتي في تلك المحاضرة يعطي لكل ذي حق حقه، ويذكر مصابيح في المعرفة أضاءت على القطرين في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن. فذكر لنا (علي بن زياد) الليبي الذي ذهب إلى تونس مؤرخاً، والذي يعتبر جزءاً من تاريخ الفقه عند الأخوة التونسيين وعند الليبيين، (وكان أول هدية طرابلسية إلى تونس). ثم ذكر سحنون القيرواني وقبله أسد بن الفرات، ونحن نعلم أن للمصراتي كتاباً في هذا الصدد بعنوان «أسد بن الفرات ـ فاتح صقلية». كما تحدث عن الرحالة التونسي العظيم (والوصف للمصراتي) ألا وهو التيجاني، الذي مكث في طرابلس سنتين فكتب تاريخ طرابلس، والذي تميز بأسلوب أدبي وأكاديمي راقٍ (وكأنه كتب في عصرنا)، وأورد القولة الشهيرة التي تنصف التيجاني على لسان «أبي فارس بن عبد العزيز عبد العظيم الذي قال: (كل المترجمين والمؤرخين عالة على نصوص التيجاني). ثم ذكر العياشي، وابن أبي الدنيا و«سندونة والحساني وابن معمر الهواري، الذي قال المصراتي إنه نظم المكتبة التونسية معاراً من طرابلس في ذلك الوقت بصفته خبير مكتبات. كما تحدث المصراتي عن بعض شيوخ الفقه والدين وبعض الأولياء مثل الشيخ عبد السلام الأسمر، وعن ابن عروس وتأثير العروسية في تونس، كذا تأثير السلامية نسبة إلى عبد السلام الأسمر في المشرق. وذكر أحمد البهلول الشاعر العالم الفقيه الفنان المجاهد، وكذلك المجاهد علي نوري الصفاقسي التونسي صاحب المقامة النورية، كما أشار المصراتي. وذكر أيضاً كامل بن مصطفى الذي قال عنه كان عالماً مفتياً متوقداً وأورد له بيتاً جميلاً من الشعر إذ قال على لسانه:

(تحيا بكم كل أرض تنزلون بها وأنتم في عيون الناس أقمار)

ولقد عدد المصراتي في تلك المحاضرة القيمة الدسمة أسماء مؤرخين وأدباء وفقهاء وشعراء عرب من طرابلس وتونس لم يسمع بهم جيلنا الراهن، ولا قرأ عنهم إلا القليل النادر. وذكر كذلك حسن السيناوي، ومحمد زنقاح التنية، وأحمد القليبي الذي قال عنه: هو أديب عاش في طرابلس في زمن الحكم القره مانلى. وإبراهيم الرياحي، ثم ذكر العديد من الأسماء التي كان لها أعظم الأثر في تعزيز هذا التاريخ المشترك بين القطرين الشقيقين منذ قرون عديدة، وتحدث كذلك عن ثورة (غوما المحمودي) الذي ذهب وأقام في تونس ردحاً من الزمن. والجدير بالذكر أن للمصراتي كتاباً جميلاً وعلى قدر من الأهمية يحمل اسم (غوما المحمودي فارس الصحراء)، كما ذكر المناضل محمد بن صالح الدعيازي المجاهد الذي استشهد وهو يقاتل الفرنسيين والطليان في تونس وليبيا، والهاشمي المكي الذي كان عالماً وشاعراً ورجل ثقافة وفقه. وغيرهم وغيرهم لم تتسع الذاكرة ولا تمكنت الأصابع من ملاحقة المعلومات التي كان المصراتي يدلقها على المتلقين كالسيل، فصعب استيعاب وحفظ الكثير من أسماء الأعلام العرب في تلك المحاضرة التي أفدت أنا شخصياً بالكثير الكثير من خلالها.

خاتمة

إن أهم ما نلاحظه في كتاب «قطرات من يراع» هو أنه واكب الارتقاء الثقافي للأستاذ علي المصراتي ونمو معارفه منذ كان شاباً، حسبما يصرح بذلك هو بنفسه، إذ إنّ شروعه في هذا الكتاب قد بدأ ـ حسب اعتقادي ـ منذ بدء تورطه في اللعبة الإبداعية، وارتقاء ذائقة الإدراك السامي للأدب والإبداع. لذلك فإنني أعتبره (تاريخ السيرة الذاتية للمبدع علي المصراتي). ورغم أن أية خاتمة مهما طالت، فإنها لن تفي المصراتي حقه الإبداعي والأدبي، المادي والمعنوي، وأية مكافأة مهما كانت لن تطال هامته الإبداعية العالية. وأقول في هذا السياق إن هذه الدراسة القصيرة المتواضعة لن تبلغ اكتمالها ولا كمالها،

سواء أكان ذلك بالنسبة لكتب المصراتي، أم بالنسبة لشخصه الجميل وروحه الرائعة وذاته المبدعة. ورغم أن هذه الدراسة إطلاقاً لا تدعي أنها تفي المصراتي بعض جزء يسير من حقه، إلا أنه لم يكن أمامي بد من المحاولة علني أستطيع أن أقدم لهذا الرجل جزءاً مما يستحق وهو شيء كما يقول هو نفسه أشبه بفضيلة العاجز التي لا تستحق الثناء.

وجانب آخر لعلي مصطفى المصراتي

د. عبدالحميد عبدالله الهرّامة

يبلغ كاتبنا الكبير بموفى شهر (اغسطس 1996 افرنجي) عامه السبعين من حياة قضى معظمها في الدرب الشائك، كما يطيب له أن يسميه، درب الحرف والكلمة ودرب النضال الوطني من أجل الحرية والتقدم والأصالة، وانعكست هذه المعاني الشريفة في كتاباته كما عكستها حياته وخطبه ومحاضراته، وتجلت في بعض إهداءات كتبه، ومن ذلك قوله (إلى العاملين من أجل الحرية، إلى المؤمنين بقيمة الكلمة والمساهمين في معركة الفكر، إلى الأقلام النابضة والمشاعر الصادقة)[1].

والجميع يعرف هذا الوجه المشرق لعلي مصطفى المصراتي، لكن الذي لا يعرفه إلا القليل هو ما ناله المصراتي في سبيل هذه الأهداف من صنوف الأذى والإهمال. حدثني أحد عارفيه أنه بعد المناورة السياسية على حزب المؤتمر وهو خطيبه المصقع كان وهو يسير في الطرقات فيتجنبه كثير من عارفيه مخافة أن تحسب عليهم وقفة معه أو يد تمتد إليه بالمصافحة، وكان في تلك

(1) شاعر من ليبيا إبراهيم الأسطى عمر.

الأيام يجلس في المقهى وحيداً، ولفترات طويلة حتى يعطف عليه النادل بفنجان من القهوة لأنه لا يملك ثمنه. وقال أحد أصدقائه إنني سألته أن ينصرف بجهده إلى الأعمال الكبرى الخالدة، فأقسم له أن أياماً تمر عليه وهو في أمس الحاجة إلى أبسط الضروريات، فتكون هذه الأعمال التي نراها صغيرة خير معين له على ظروف الحياة الصعبة[2]. إن المصراتي الذي تلقى تعليمه في أوقات عسيرة مرت بها البلاد خلال النصف الأول من القرن العشرين كان يؤمل، كأي شاب، في مستقبل أفضل له ولبلاده، وعاد به الأمل إلى وطنه خطيباً متحمساً وصحفياً مثابراً وسياسياً مناضلاً وعالماً يسابق الزمن، يكشف مجاهيل تاريخ بلاده الثقافي في مختلف مجالاته، وكأنه بهذه الجهود المتنوعة يريد أن يغير جميع مظاهر الحياة، ويريد أن يحقق نهضة سريعة يحرق بها المراحل ويستعجل بها نيل الآمال وتحقيق الأهداف، يكتب في التاريخ والأدب والفن والعلم ناقداً وواصفاً وناصحاً ومحققاً ومترجماً ومنقباً وعالماً جاداً وساخراً.

ناهزت مؤلفاته الأربعين كتاباً لا يغني أحدها عن الآخر ولا يسد مسده. لقد عاش المصراتي عمراً مفعماً بالإنجازات وشهد بعض آماله تتحقق وبعضها يضمر ويختفي، وبعضها يتحقق على مراحل تاريخية طويلة لا يحتملها صبر الإنسان العجول، وكلنا ذلك الإنسان الذي يتصور أن حركة المجتمع إلى تقدم يمكن أن تواكب آماله فيصاب بخيبة أمل إذا لم يتحقق ذلك التصور في الوقت المحدد، برغم ما حققه لذلك المجتمع من انطلاقة منطقية في عمر الشعوب متوقعة في حركة التاريخ.

ولقد كان ذلك البطء في تحقيق أهدافه العلمية والوطنية والشخصية أحياناً مبعث تثبيط ويأس، لولا هذه الروح الوقادة المتطلعة إلى الأمام في درب تعود على أشواكه وحفره، ولولا تلك النجاحات العلمية التي تتجدد مع كل كتاب، يرفع الروح المعنوية وينعش الآمال الخالدة في استشراف متجدد إلى مستقبل

(2) حدثني بذلك الأستاذ مختار بن يونس.

أفضل لما رأينا هذا الإبداع المستمر والحيوية المتجددة. ذلك كان الجانب الآخر للمصراتي، ولعله في سرده المنتظر لسيرة حياته يظهر للناس وهو خير من يمثل له بصور من حياته العامرة بالمواقف والأحداث. ولقد كنت ممن شرفهم بإهداء بعض الكتب بالعبارة التي أعتز بها دائماً (إلى زميل الحرف في الدرب الشائك) فقلت في ذلك قبل تكريمه الأخير الذي يدل على أريحية ووفاء:

يا رفيق الدرب غامر ... لا تبالِ بالمخاطر
دربك الشائك صعب ... وقطار المجد سائر
وبلوغ الشأو مسعىً ... هولُهُ أعيا المصابر
لكن الهمة أعلى ... فيك من كل المحاذر

* * *

يا رفيق الدرب أنتم ... لذوي التاريخ مرجع
إنْ يقولوا عن بلادي ... معبرٌ في الأرض بلقع
أخرستهم أبداً ... أعمالكم والكون يسمع
صدعت بالرد تحقيـ ... ـقاتكم والحق أنصع
هكذا الأمجادُ تُبنى ... هكذا التاريخ يُصنع

دربنا الشائك قد مهدته ... بعد صبر وعناء وسهر
فإذا نحن غنمنا مكسبا ... فقد اصطدتم وحققنا الظفر
نشوة الرائد دوماً أن يُرى ... فادياً بالنفس لا يخشى الخطر
وإذا ما أبطأ الناس الوفا ... شام في الله الوفاء المنتظر

* * *

يا رفيق الدرب غامرْ ... لا تبالِ بالمخاطر
لا تبالِ إن جحدنا ... صمتنا بالشكر سافر

كـيـف تـأسـى مـن جـحـود ولـســان الـكــون شــاكــر

شهادات

1 ـ حظي كتاب «قطرات من يراع» للأستاذ علي المصراتي باطلاع أعلام الثقافة والأدب في الوطن العربي، ولهم فيه شهادات تدل على قيمة الكتاب ومؤلفه منها شهادة الدكتور طه حسين عميد الأدب العربي الذي قال فيه: «قطرات. . . هذا شيءٌ ممتع ورائع يا مصراتي»

2 ـ شهادة الأديب محمود غنيم التي أوردها شعراً في صدر ذلك الكتاب:

نـغـم يطـرب عـشـاق الـسـمـاع مـا أرى أم قـطـرات مـن يـراع

تـلـك آفـاق بـعـيـدات الـمـدى قـد تـمـثـلـن سـطـوراً فـي رقـاع

يـا رعـى الله عـلـيـاً إنــه لـلـنـهـى ذخـر ولـلـفـكـر مـتـاع

كـم يـراع هـو خـيـر لـلـحـمـى وبـنـيـه مـن حـصـون وقـلاع

12/ 9/ 1954

3) وقال عنه الدكتور علي فهمي خشيم:

«الأستاذ على المصراتي غني عن التعريف، فإن كتبه الكثيرة المنوعة تحتل مكانها اللائق بها في المكتبة الليبية، ونتاجه الغزير يضعه في الصف الأول من أهل العلم ورجال الفكر في هذه البلاد».

لمحات من كتب المصراتي

1 ـ **سعدون البطل الشهيد**: ألفه الأستاذ المصراتي ونشره سنة 1964 إفرنجي متناولاً التعريف بالبطل، وسجنه ونفيه، وأهم المعارك التي خاضها واستشهاده. إلى جانب بعض المعلومات والملاحظات المهمة عن حركة الجهاد وأعلامه.

2 ـ **أحمد الشارف ـ دراسة وديوان**: ألف الأستاذ المصراتي هذا الكتاب وأصدره في طبعته الأولى سنة 1963 إفرنجي. والثانية سنة 1971 إفرنجي، معتمداً على كراسة جمع فيها الشارف بعض أشعاره ومصادر أُخرى طال بحثه عنها هنا وهناك، وتكمن أهمية هذا العمل في الصلة التي تعمقت بين

الشاعر والمؤلف في آخر حياته، هذا العمل الذي ربما ضاع في مجاهيل النسيان كغيره من نتاج شعرائنا العرب الليبيين.

3 ـ **مؤرخون من ليبيا**: نشر الأستاذ علي المصراتي هذا العمل القيم في طبعته الأولى سنة 1977 معتمداً على ما كتبه مخلوف والخروبي وابن غلبون والشماخي ومقرين والبرموني، والباروني وكمالي والبهلول والفقيه وخوجه، والأزهري، والتاجوري، والتائب وغيرهم، ويكتسب هذا الكتاب أهميته من مصادر المخطوطة التي لا يوجد بعضها في غير مكتبة المؤلف، كما يكتسبها من ذلك الأسلوب الشائق والدراسة الوافية والعرض الشامل الذي يجعلك تعيش مع أولئك المؤرخين ومؤلفاتهم وإن لم تجمعك بهم سابق معرفة.

4 ـ **ديوان أحمد البهلول**: نشر الأستاذ المصراتي هذا الكتاب في طبعته الأولى سنة 1967، وقدم نبذة عن حياة البهلول ومؤلفاته وأدبه، ولئن حظي ديوان البهلول في إسطنبول والهند ومصر بالطبع مراراً منذ سنة 1893 إفرنجي، فإن عناية هذا الكتاب أكثر دقة وأجود تقديماً من سابقاتها.

5 ـ **ابن غلبون ـ مؤرخ من ليبيا**: نشرت الطبعة الأولى منه في طرابلس سنة 1966 إفرنجي وتلتها الثانية سنة 1972 متضمنة لترجمة ابن غلبون المؤرخ، وبعض مناظراته ومصادره ومنهج أسلوبه وفن الترجمة عنده، مع إلمامه عن الفلانية في الشرق والغرب.

6 ـ **شاعر من ليبيا ـ إبراهيم الأسطى عمر**: نشر هذا الكتاب في طبعته الأولى سنة 1957، ثم أعيد نشره في طبعة ثانية سنة 1972، وفي الكتاب نبذة عن بيئة الشاعر وحياته وتعليمه وهجرته وعلاقاته وتركه الوظيفة بسبب مواقفه الوطنية وأهم المؤثرات في فنه، وأصالته، ثم عرض الوثائق الشعرية والتعليقات الأدبية التي أعدت لتمهد أو توضح النصوص الشعرية.

وقد اعتمد الأستاذ المصراتي على المخطوطات واستأنس بأصح المطبوعات التي وصفها بالرديئة إجمالاً.



تكريم الأستاذ : علي مصطفى المصراتي

د. جمعة الزريقي

إن تكريم الإنسان في حد ذاته يدل على الإخلاص والوفاء، وإن أجمل الوفاء هو الذي يتم من الجماهير، أو من قبل هيئاتها العلمية والشعبية، فكم يسعد الإنسان عندما تقال في حقه كلمة طيبة تجعله يشعر بقيمة ما بذله من جهد وعطاء، ويحس بالرضى والطمأنينة على ما قدمه، فيزيد من جهده وعطائه إلى آخر حياته، ويكون التكريم حافزاً لغيره على البذل والتضحية، واستفراغ الوسع فيما يعود على الوطن بالخير والتقدم في مختلف المجالات، وليس أشق على النفس من نكران الجميل والتغاضي عن حسنات كثيرة في مقابل هفوة إذا وضعتها في كفة الميزان رأيتها صاعدة للسماء، وأشد من نكران الجميل أن يشعر الباذل جهده، والمتفاني في مصلحة بلاده، والوهاب نفسه وروحه من أجلها، بعدم الاهتمام وقلة الاكتراث واللامبالاة، فلا يسمع كلمة طيبة، أو تحية صادقة، أو لفتة كريمة. وقديماً عانى أحد الفقهاء من هذه الحالة فقال:

رمى بي البحر درّاً في بلادكم ... لكنني لم أصادف عندكم صدفَا
أصبحت عند أناس ضعت بينهمُ ... كالزهر في كف مزكوم فوا أسفَا

فالوفاء شيمة طيبة، وسنة حميدة، وظاهرة حسنة، إذا وجدته بين قوم فاعلم أنهم بخير، وأنهم مترابطون متحابون متماسكون، يشدون أزرهم، ويعملون جهدهم في سبيل سعادتهم ورقيهم، وإذا انعدم الوفاء بينهم، فهم أشد الناس عداوة، وأكثرهم بغضاً، وأشقاهم حياة، يميلون لكل غريب ولو كان فاسداً، ويحجمون عن كل قريب ولو كان فائقاً، تحجب أعينهم نظارة سوداء عن كل ما لديهم من آثار ومآثر، لهم حكم سابق على كل عمل محلي، وهو أن فاقد الشيء لا يعطيه، ونسوا سنة الحياة وتطورها، وأن التجارب مدرسة

الشعوب، وأن الإنسان هو الإنسان في كل زمان ومكان، ولكن الآخر يستفيد من تجربة السابق، وأن الثقافة توجد مع الشعوب، فلكل مجتمع ثقافة بصرف النظر عن مستواها.

والوفاء شيمة ترتبط بالعقيدة الإسلامية، وقد وعد الله به من أحسن وعمل صالحاً، قال الله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَٰتٌ مِّمَّا عَمِلُواْۖ وَلِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمَٰلَهُمْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [الأحقاف: 19]. فأحرى بنا التخلق بخلق القرآن الكريم، ولكن ما نلحظه عند بعض الناس هو العكس تماماً، فهم ينكرون على هذه البلاد أن يكون فيها علماء وحكماء وكتاب وشعراء، وغيرهم من المتخصصين في مجالات أُخرى مثل ما في غيرها من البلدان، ويصفونها بالعقم أو الموت الفكري، فهي مفازة ضاع من دخل فيها ونجا من خرج منها، ذلك قولهم الذي صدر دون اطلاع وتروّ، أو دراسة وتمحيص، أو جهل بما وجد من إنتاج علمي وأدبي في مختلف المجالات، ساعدهم في ذلك إعلام لم يعط للحركة العلمية والفكرية حقها، وعصبية متغلغلة لم تفلح تعاليم الإسلام في إزالتها، والحديث في هذا المقام طويل، وما جرني إليه إلا هواجس النفس التي حركها الهوى إلى شيء اسمه الوفاء، وانطبق عليّ قول القائل:

أوقدِ النارَ من رسالة ليلى   واحذر السيل بعدها من دموعي

لقد أنجبت بلادنا عدداً كبيراً من الرجال والنساء الذين تميزوا بنشاط ملحوظ، وجهد فائق، وعطاء دافق، وعلى مختلف الأزمنة، وفي العديد من المجالات العلمية والثقافية والاجتماعية، وفي مقدمة ذلك حركة الجهاد التي تميّز بها هذا الشعب، وذلك كله يستحق الذكر، والثناء والشكر، والتقدير والاحترام، والقول بأن الشكر لا يكون على الواجب، فهذه الجملة تقال تواضعاً، فالشكر واجب حتى على أداء الواجب، وأحرى على ما يفوق الواجب، هناك رجال عاشوا في هذه البلاد وسخروا حياتهم في سبيلها، وأعطوها جهدهم وعلمهم وخبرتهم وجهادهم بما يرفع شأنها ويُغلي سمعتها، ويزيد من تقدمها ورقيها، ويكتب سطور تاريخها، وما تاريخ البلدان إلا سيرة

رجالها، فهؤلاء جميعاً يستحقون من الذكر الجميل والإشادة والتكريم، وهو أقل الواجبات التي نقدمها إليهم.

إن تكريم الأديب الأريب الأستاذ علي مصطفى المصراتي الكاتب المعروف في الأوساط العلمية داخل ليبيا وخارجها، هو خير دليل على ما أشرت إليه من ضرورة الوفاء للرجال المخلصين، فهذا الرجل سخّر حياته لوطنه منذ نعومة أظفاره، فبعد تحصيله العلمي الذي كان في البداية داخل الوطن، التحق بالأزهر الشريف حيث تخرج في كلية أصول الدين سنة 1946ف. ثم نال إجازة التدريس مع الشهادة العالمية من كلية اللغة العربية سنة 1949ف، بعدها عاد لأرض الوطن ليُسهم في خدمة بلاده بكل إخلاص وحب وتفان، ودخل معترك السياسة عندما كانت البلاد تعاني من الاستعمار، فطاف البلاد مع المجاهد بشير السعداوي رحمه الله، فكان الأستاذ المصراتي خطيباً متحمساً مجلجلاً يلهب حماس الجماهير للمطالبة باستقلال البلاد ووحدتها، وعدم خضوعها لإرادة فرد معين، أو نظام محدد، وعقب استقلال البلاد، ومن خلال المجلس النيابي في العهد الملكي، قام مع زملائه الوطنيين الأحرار بمعارضة بقاء القواعد الأجنبية، وصارع بقلمه ولسانه هذا الوجود الاستعماري الذي كان يجثم على الشعب الليبي ردحاً من الزمن رغماً عن إرادته، إلى أن جاءت الثورة فأزاحته إلى الأبد، وأسس الأستاذ المصراتي صحيفة الشعب في ذلك العهد، ومن خلالها قام بتوعية الجماهير بمطالبها المشروعة وكشف الممارسات الخاطئة ضدها، لقد كانت تلك الصحيفة مع شقيقتها صحيفة البلاغ التي كان يصدرها المرحوم علي وريث، وجهود المخلصين الآخرين من أبناء الوطن في مختلف المناطق من بلادنا، هي التي جعلت شباب البلاد يلتفون في شكل حركة وطنية تلقائية ضد وجود القواعد العسكرية الأجنبية، وبقايا الاستعمار الإيطالي الفاشستي الذين سيطروا على اقتصاد البلاد وتحكموا في خيراتها، ولإصلاح البلاد في جميع المجالات، وأسهمت تلك الكتابات في إيقاظ الشعور الوطني وتحريك المشاعر الفياضة، وتكوين رأي عام مستنير بضرورة التغيير، فكانت

البلاد في تلك الآونة تعيش في حركة جهاد سياسي شارك فيه كل مواطن على مختلف المستويات ولو بالمشاعر والأحاسيس.

وشارك الأستاذ علي مصطفى المصراتي في الحياة الثقافية مشاركة فعالة، وأسهم في مسيرتها بتأليفه لعدد من الكتب جعلته رائداً في هذا المجال، وأغنت المكتبة الليبية، وساعدت في نشر الثقافة، وغطت نقصاً كانت تعانيه، وقد شملت مؤلفاته عدة مجالات، فهو قد قام بدراسة بعض الشخصيات الليبية، فقدم عنها دراسة مستقلة في كتاب، شملت عدداً من الشعراء، منهم: إبراهيم الأسطى عمر، وأحمد الشارف، ومصطفى بن زكري، وعدداً من المجاهدين، منهم: غومة المحمودي فارس الصحراء، وسعدون السويحلي بطل معركة المشرك، ومن الفنانين جمال الدين الميلادي، كما قام بكتابة تراجم لبعض علماء ليبيا عبر التاريخ، وكشف الغطاء عنهم بذكر أعمالهم ومؤلفاتهم ليعرفهم الجيل الحاضر والمستقبل، فهم جزء من تاريخ ليبيا الثقافي، وكان ذلك في كتابيه: «أعلام من طرابلس»، و«مؤرخون من ليبيا»، كما حقق بعض الكتب المخطوطة التي لها علاقة بالتاريخ الليبي ومسيرته الثقافية، مثل «نفحات النسرين» لأحمد التائب، و«رحلة الحشائشي إلى ليبيا»، و«رسائل القليبي بين تونس وطرابلس»، إضافة إلى ذلك، كتب في عدة مجالات أدبية تناولت المجتمع الليبي وصحافته وأمثاله الشعبية وعاداته وتقاليده، ولم ينس الأستاذ المصراتي من عاش معه وعرفه عن كثب ممن تميزوا ببعض الأشياء، فكتب عنهم في كتابه «نماذج في الظل»، يضاف إلى ذلك مجموعات من القصص، ولست هنا في مقام الحصر أو التقييم، وإنما الذكر فقط والذكرى تنفع المؤمنين.

ومع هذا العطاء المتدفق لأستاذنا علي مصطفى المصراتي، خلال مسيرة عمره التي نرجو الله سبحانه وتعالى أن يمدها مع الصحة والسعادة، فإن الرجل ما زال يواصل درب العطاء، فهو يشارك في أغلب الندوات ويحضر الأمسيات الثقافية والمؤتمرات العلمية، وينطلق صوته من خلال منابر الإعلام مسهماً في نشر الثقافة بعلمه الواسع وثقافته الغنية، وما زلنا ننتظر منه المزيد إن شاء الله



تعالى، كما أنه ما زال يعيش الحياة في بساطته المعهودة وسماحته وتواضعه، ومرحه المتمثل في نكاته التي تأتي بسرعة البرق في أي حديث يجريه، وتلك سمة يعرفها عنه كل من رافقه ولو لحظات بسيطة.

ولقد تم تكريم الأستاذ علي مصطفى المصراتي من قبل الثورة أكثر من مرة، وكانت آخرها منحه جائزة الفاتح التقديرية عرفاناً بجهوده في مجال الثقافة، ووفاء لذلك العطاء الكثير، وقيام كلية الدعوة الإسلامية بتكريم هذا الأستاذ بادرة طيبة وسنة حميدة تدل على الإخلاص والوفاء لمن هم أهل لذلك، كما تدل على تشجيع المسؤولين بهذه الكلية الناهضة لرجال العلم والثقافة في بلادنا الحبيبة، وكل ما أرجوه أن يشمل التكريم البقية من الرعيل الأول الذين أسهموا وأعطوا وبذلوا في سبيل مسيرة العلم والتقدم بهذه البلاد، والذين لهم أفضال علينا لا تحصى ولا تعد، فهم شيوخنا وأساتذتنا وعلماؤنا، ويقع علينا واجب الإشادة بهم والاعتراف بفضلهم، حتى يرتبط الخلف بالسلف، ويجد الوفاء مكاناً فسيحاً بيننا، وما أحوجنا لذلك.

معنى التكريم ودواعيه

د. عبدالحميد الهرّامة

إذا كانت الحضارات تقدر بما تتركه من آثار فكرية وعطاءات علمية فإن الجدير بالتقدير والتكريم هو ذلك الإنسان الذي أشع بنور فكره وومضات عقله على مادة عصره فحولها بذلك الفعل إلى حضارات وأمجاد.

ويمثل الأستاذ الكبير علي مصطفى المصراتي ومضة رائدة من ومضات العطاء في هذه الأمة المجيدة خلال عصرها الحديث، فبفضله وطائفة قليلة من زملائه الرواد بدأت نهضة مباركة في حياتنا الثقافية.

ويكتسي تكريم هذا الرائد المعطاء معاني عدة: أولها ـ وفاء اللاحق للسابق، وفضيلة الاعتراف بالجميل التي يتميز بها مجتمعنا العربي المسلم.

وثانيها ـ دفع الأجيال إلى تقدير الكلمة وصنّاعها لأنها أساس الحضارات، والعلامة الفارقة بين الإنسان وبقية الكائنات الحية.

وثالثها ـ مراجعة ما قام به الرجل من أعمال بتقويم تجربته، والوقوف عند حصاد سنوات عمره في هذا الحقل الحضاري المهم، لأن في ذلك وقفة مع الذات، ونظرة تأمل لمسيرة الأمة في جانب مهم من جوانب نهضتها هو الجانب الفكري وتاريخه.

وأخيراً فإن مثل هذه الفرص النادرة في حياة الشعوب دليل على شفافيتها وتجاوزها لمطالب النفس الدنيا إلى عوالم أرحب وفضاءات أسمى، هي فضاءات الروح والعقل، أو ومضات الفكر والذوق، أو خلاصة الحضارة.

والسبعون وارفة

أبو القاسم أبو دية

بالنون جاء صريحا يا له قسم — وما يسطُره من أحرف قلم

جل الذي ألهم الإنسان موهبة — تنسق الحرف بالتركيب ينسجم

قُدست يا حرف كم أسديت من نعم — مع الزمان يزيد الفضل والنعم

يا خير مكرمة للناس خالدة — بك الخواطر والأفكار ترتسم

وآية باختلاف اللون شاهدة — بالنطق مختلفا تعددت أمم

لولاك ما حفظت يا حرف معرفة — ولا تطورتِ الأفكار والنظم

كل الروافد للإبداع مترعة ... من الزلال يعب العرب والعجم

يا صاحب القلم المعطاء في كرم ... في مثل فيضك حقا يذكر الكرم

خمسون عاماً وكم أبدعت من درر ... وبالجواهر عِقد الفكر ينتظم

يا نصف قرن من الإبداع متصلا ... وما تنكَّبت الأخلاق والشيم

هل أربعون من الأسفار شاملة ... كل الذي بثَّه من الخطاب فم

كم من خطاب له الأسماع مرهفة ... عند المحافل بالإعجاب تختتم

كم منبر يا عليٌّ راح منبهرا ... يكاد من نشوة بالجمع يلتحم

ماذا أقول وللإطناب متسع ... لكنني باختصار القول ألتزم

كُرِّمت من رائد للفكر محتسبا ... أواصر الحرف دوما ليس تنفصم

موسوعة كزهور الروض مشرقة ... في كل ما قدَّمت بالجد تتسم

لك التحية والسبعون وارفة ... عمرا مديدا من الإبداع يا قلم

نعتز بالمبدع المعطاء في شرف ... بالصدق ملتزما بالله يعتصم

لك المعزة يا شماءُ باقية ... دوما يورِّثها عبر الوريد دم

أبناؤك الصيد ما فلت عزائمهم ... رغم الحصار ولا هانت لهم ذمم

شحذ العزائم والأجيال واعدة ... وفي ذراك عزيزا يشمخ العلم

يُقدِّس الفكر دوما كل مُبْتكر ... وكل مكتشف للعلم يغتنم

يا راعي الحفل والتكريم معذرة ... تأخر الشكر فالأفكار تزدحم

لك الثناء وقد سجلت مأثرة ... بكل مفخرة تُمجِّدُ القيم

وللجميع من الأعماق عاطرة ... تحية الود كالأزهار تبتسم

طرابلس في 18/ 8/ 96ف



الأستاذ: علي مصطفى المصراتي . حياته وأعماله

إعداد الأستاذ: عبدالله مليطان

الاســـم : **علي مصطفى المصراتي.**

تاريخ الميلاد : **18/ 8/ 1926.**

المؤهلات العلمية : **العالمية من كلية أصول الدين 1946.**
العالية مع تخصص التدريس من كلية اللغة العربية/ الأزهر 1949.

مجالات الكتابة : **النقد، التاريخ. التراجم. المجتمع الليبي. القصة. الصحافة التراث.**

السيرة:

ولد عام 1926 وتلقى تعليمه الأول بمدرسة الجلادين الأولية، وببولاق 1933، ثم التحق بالأزهر حيث كان ضمن المهاجرين الليبيين بالاسكندرية، ومن الأزهر نال العالمية من كلية أصول الدين عام 1946، ثم العالية مع تخصص التدريس من كلية اللغة العربية بالجامعة الأزهرية عام 1949، وقد درس على كبار علماء الأزهر في تلك الفترة من بينهم د. محمد يوسف ومحمود قاسم ومظهر سعيد وصالح شرف. وعيسى منون والخضر حسين، وحبيب الله الشنقيطي ود. عطية الأبراشي الذي أشرف على تأهيله في مجال التدريس، وقد كان من أشهر زملائه في الدراسة بالأزهر الكاتب الإسلامي الكبير د. صبحي الصالح وخالد محمد، وأحمد الشرباصي.

مارس بعد تخرجه في الأزهر العمل في مجال التدريس بمدرسة الأقباط



(المدرسة المصرية) بشبرا، وقد اشترك خلال تلك المرحلة في المظاهرات الشعبية التي كانت تطالب بالجلاء عن مصر فاعتقل بسجن قارة ميدان.

كان عضواً بحزب المؤتمر الوطني الذي أسسه بشير السعداوي، وخطيباً له، وذلك في الفترة من عام 1948 وحتى عام 1951، وسجن ثلاث مرات بسبب مواقفه الوطنية والقومية الرافضة للوجود الأجنبي بليبيا، وذلك خلال العهد الملكي، وفي سنة 1960 انتخب عضواً لمجلس النواب وكان الصوت المعارض والمطالب بإجلاء القواعد الاستعمارية ووحدة البلاد. نشر إنتاجه الأدبي الأول في الصحافة المصرية، ثم بالصحافة الليبية والعربية، حيث نشر في صوت الأمة الأسبوع والأيام وآخر ساعة والأهرام بالقاهرة ثم بالمرصاد، وطرابلس الغرب وهنا طرابلس، والرائد، وشعلة الحرية، والشعب، والإذاعة. والمساء، والأسبوع الثقافي، والثقافة العربية، وتراث الشعب، والفصول الأربعة، والشمس، والجماهيرية، والطريق اللبنانية وقصص التونسية.

حضر العديد من المؤتمرات والمهرجانات والندوات الأدبية والفكرية بالجماهيرية العظمى والوطن العربي من بينها ندوة الفكر الثوري بليبيا، ومؤتمر الكتاب والأدباء الليبيين الأول، وندوة فلسطين ومهرجان ابن طفيل بلبنان، ومهرجان المربد لعدة دورات، وترأس المؤتمر الأول لأدباء المغرب العربي، وندوة الغزو الثقافي في تونس، والمؤتمر الإسلامي ببغداد ومؤتمر تاريخ الجبرتي بالقاهرة وذكرى طه حسين بالقاهرة، ومئوية خير الدين التونسي ومئوية بيرم الخامس بتونس، وندوة القصة ببغداد، ومؤتمر العلاقات العربية التركية بإسطنبول، ومهرجان الثقافة والفنون بإشبيليا، كما رأس وفد الأدباء والكتاب الليبيين في مؤتمرات الأدباء والكتاب العرب في كل من القاهرة وتونس والجزائر وبغداد ودمشق.

تولى العديد من المهام الثقافية والإعلامية، من بينها رئاسته لمجلة (هنا طرابلس) سنة 1954، ورئاسته للجنة العليا لرعاية الآداب والفنون، وأمانة رابطة الأدباء والكتاب بالجماهيرية، كما تولى مهام مدير الإذاعة الليبية، وأصدر ورأس

تحرير صحيفة الشعب، كما عمل بوزارة العدل وأسهم في لجنة صياغة القوانين بها، ثم بإدارة المطبوعات. قدم للإذاعة عشرات البرامج الإذاعية والأعمال الدرامية، كما كتب العديد من الأغاني. ومن أشهر برامجه الإذاعية (قراءات ليبية) (حديث الصباح) (كتاب الليلة) (في رحاب القرآن) ومن أعماله الدرامية (مسلسل ابن بطوطة) (مسلسل جحا) (مسلسل روى البخاري).

أجريت معه العديد من المقابلات الإذاعية والأحاديث الصحفية في إذاعات لندن، طنجة، الرباط، الكويت، تونس والأردن، وفي مجلات الثقافة العربية، والفصول الأربعة، والغربال، وآخر ساعة، والمصور، والفرسان. كتب عنه العديد من الكتاب العرب والأجانب من بينهم طه حسين، وأنيس منصور ومصطفى محمود، ومحمد فريد أبو حديد، ونعمات أحمد فؤاد، ونقولا زيادة، وعبد الله السمان، وعلي خشيم، ومحمد وريث، وحسين مؤنس، وأبو القاسم كرو، وأنور الجندي، ومحمد محفوظ (التونسي)، وشرباتوف الروسي، وجاك بيرك الفرنسي، وعارف الصيني، وبخمن الألماني، وعبد الكريم جرمانوسالمجري، وريزنتانو الإيطالي.

وأصدر الأديب نجم الدين غالب الكيب كتاباً عنه بعنوان (علي مصطفى المصراتي الباحث الأديب) وأعدت عنه الروسية ناتاليا دراسة للدكتوراه بعنوان (الإبداع الفني في قصص علي مصطفى المصراتي)، كما أعد الباحث الحازمي مصباح رسالة ماجستير عن أدبه بعنوان (فن المقالة والقصة عند علي مصطفى المصراتي)، بإشراف الدكتور الصيد أبو ديب ويقوم عبد الله مليطان بجمع المقالات والدراسات والمقابلات التي أجريت عنه ومعه تحت عنوان (هذا هو المصراتي).

ترجمت أعماله إلى عدة لغات منها الإنجليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية والصينية. تحصل على العديد من الجوائز والأوسمة، من بينها وسام الريادة في عيد الوفاء بالجماهيرية، وجائزة الفاتح التقديرية، ووسام الثقافة اليمني، كما حصل على شهادة تقدير عن جهوده في إحياء التراث في الاحتفال بعيد العلم الأول سنة 1970 إفرنجي.



العضويات:

عضو مجلس النواب ـ عضو مجلس الأمة الاتحادي ـ عضو رابطة الأدباء والكتاب بالجماهيرية ـ عضو اتحاد الكتاب العرب ـ عضو الأكاديمية المغاربية.

المؤلفات:

1 ـ أعلام من طرابلس، مطبعة ماجي 1955 (ف).
2 ـ لمحات أدبية عن ليبيا، المطبعة الحكومية 1956 (ف).
3 ـ شاعر من ليبيا إبراهيم الأسطى عمر، مكتب الشرق 1957 (ف).
4 ـ جحا في ليبيا، مكتب الشروق 1958 (ف).
5 ـ صحافة ليبيا في نصف قرن، دار الكشاف 1960 (ف).
6 ـ غومة فارس الصحرا، مكتبة الفرجاني 1960 (ف).
7 ـ كفاح صحفي، دار الغندور 1961 (ف).
8 ـ المجتمع الليبي من خلال أمثاله الشعبية، طرابلس 1962 (ف).
9 ـ مرسال وقصص أُخرى، المكتب التجاري 1962 (ف).
10 ـ ابن حميدس الصقلي، دار المعارف 1963 (ف).
11 ـ الشراع الممزق، دار الكتاب 1963 (ف).
12 ـ شاعر من ليبيا أحمد الشارف، المكتب التجاري 1963 (ف).
13 ـ أسد بن الفرات فاتح صقلية، المؤسسة العامة للتأليف 1964 (ف).
14 ـ حفنة من رماد، دار الغندور 1964 (ف).
15 ـ سعدون البطل الشهيد، المكتب التجاري 1964 (ف).
16 ـ ابن غلبون مؤرخ ليبيا، اللجنة العليا لرعاية الآداب 1966 (ف).
17 ـ الصلات بين ليبيا وتركيا التاريخية والاجتماعية ـ اللجنة العليا لرعاية الآداب 1968 (ف).
18 ـ مجمع الجهلة، مكتبة الفكر 1972 (ف).
19 ـ مؤرخون من ليبيا، المطبعة السريعة 1977 (ف).
20 ـ جمال الدين الميلادي، مطابع الثورة العربية.

21 ـ التعابير الشعبية دلالات نفسية واجتماعية ـ المنشأة العامة للنشر 1982 (ف).

22 ـ خمسون قصة، الدار الجماهيرية 1983 (ف).

23 ـ الجنرال في محطة فكتوريا، الدار العربية للكتاب 1991 (ف).

24 ـ القرد في المطار، الدار الجماهيرية 1992 (ف).

25 ـ صائد الفراشات، الدار الجماهيرية 1992 (ف).

26 ـ عبد الكريم تحت الجسر، صوت الإبداع 1992 (ف).

27 ـ قطرات من يراع، الدار الجماهيرية 1992 (ف).

28 ـ الشمس والغربال، مطبعة الدجوي 1967 (ف).

29 ـ نماذج في الظل، مطبعة الثورة العربية 1978 (ف).

30 ـ الطائر الجريح، الدار الجماهيرية 1995 (ف).

31 ـ فنون الأدب الشعبي في ليبيا، المطبعة الحكومية 1966 (ف).

32 ـ الهادي عرفة (بالاشتراك) مع محمد ميلاد مبارك، مركز الجهاد 1995 (ف).

33 ـ نفحات النسرين والريحان فيمن ملك طرابلس وكان بها من الأعيان [تحقيقْ] المكتب التجاري 1963 (ف).

34 ـ رحلة الحشائشي [تحقيق]، دار لبنان للطباعة 1965.

35 ـ ديوان مصطفى بن زكري [تحقيق]، دار لبنان للطباعة 1966.

36 ـ ديوان أحمد البهلول [تحقيق]، دار لبنان للطباعة 1967.

37 ـ رسائل أحمد القليبي بين طرابلس وتونس [تحقيق]، الدار العربية للكتاب.

المخطوطات:

1 ـ عمر المختار (دراسة).

2 ـ رمضان السويحلي، (دراسة).

3 ـ بشير السعداوي، (دراسة).



4 ـ رفاق سعدون، (دراسة).
5 ـ قنانه (شاعر من فزان)، (دراسة).
6 ـ حول كتابة التاريخ الليبي، (دراسة).
7 ـ عاشور في الطابور، (رواية).
8 ـ ذكريات إذاعية.
9 ـ صدمة دراجة، (رواية).
10 ـ حكايا، (قصص).
11 ـ تاريخ الصحافة التونسية، (دراسات).
12 ـ تاريخ التعليم في ليبيا، (دراسات).
13 ـ لقاء وحوار، (لقاءات).
14 ـ التصوف والصوفية في ليبيا، (دراسات).
15 ـ لهجة ليبيا، (دراسات).
16 ـ جد في هزل وحقيقة في خيال، (أدب سافر).
17 ـ قال الدرويش لولده، (خواطر).
18 ـ فردوس الأدباء.
19 ـ أيام الرواق، (سيرة ذاتية).
20 ـ التعابير الشعبية دلالات نفسية واجتماعية من ج2 ـ إلى ج10، (دراسات).
21 ـ نماذج في الظل من ج2 ـ إلى ج10، (تراجم).
22 ـ ملحمة زجلية باللهجة المصرية، (شعر).
23 ـ مسرحيات، (مسرح).
24 ـ خمسون قصة أُخرى، (قصص).
25 ـ الأخطبوط.
26 ـ إسلام عدي.
27 ـ جوانب من حياة رفيق وأدبه.



الشيخ الماقوري في ذمة الله

في يوم الأحد الخامس عشر من شهر الفاتح سنة 1997 سكت قلب العالم الجليل والأديب الأريب الشيخ سالم أحمد الماقوري، ذلك القلب الذي خفق بالإسلام وبالعروبة وأفعم بحب الناس كل الناس وعلى الأخص منهم أبناؤه الطلاب وزملاؤه الأساتذة.

سكت قلب الماقوري في عقده السابع، بعد عمر قضاه في التحصيل العلمي، درس خلاله العلوم الدينية، ودرَّس علم الفقه والحساب والفرائض والتربية الوطنية والتاريخ، وعني بضبط القرآن الكريم، وأفاد الناس بحَلّه لمستعصي مسائل المواريث، وأسهم في إعداد مناهج التعليم، وفي تحديد مواقيت الصلاة.

نال درجة الماجستير في موضوع يدور في فلك اهتمامه بالإنسان المسلم واختياره الإلهي ليكون نموذجاً حياً للحياة البشرية. وذلك هو الموضوع الذي تدور عليه معظم خطبه ومواعظه على تنوعها واختلاف مشارب مصادرها، وتلك هي رسالته في الحياة.

فقدنا الأستاذ الماقوري في مجال آخر لا يخلفه فيه أحد، هو معارفه الشخصية ومحفوظاته الخاصة لآثار أعلام ليبيا، ممن لا يعرف غيره عنهم ما يعرفه، فكان بذلك مقصداً للباحثين في التاريخ الثقافي، ولكننا مع الأسف لم نحظ منه بتأليف مطبوع يجمع شتات معارفه العريضة، ولعل مخطوطاته تحتوي على هذا الصنيع.

وللشيخ الماقوري ولع بجمع الكتب النادرة، يسعى لشرائها من كل مكان ويسترخص في سبيلها كرائم الأموال، ولا يوصي المسافرين بغير كتاب نادر سمع عنه أو ظن وجوده في هذه البلاد أو تلك.

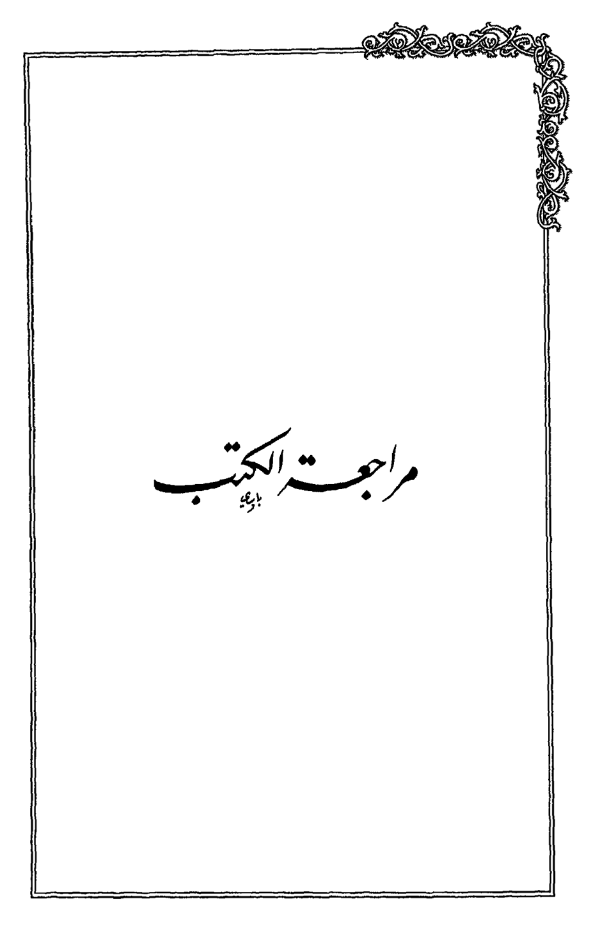
زاره أحد مشاهير العلماء في معهده، فحدثه الشيخ عن كتاب في الفقه المالكي نادر لمؤلف مشهور يوجد لدى الخاصة من علماء البلاد، فأنكر ذلك العالم نسبة الكتاب إلى المؤلف، واندهش عندما أخرج له الكتاب من مكتبته، وقال: لو لم تكن في زيارتي لهذا القطر إلا هذه المعلومة لكانت كافية.

زُهيت به مجالس الدروس الرمضانية في المغرب فكان يُعهد إليه بإدارة بعض جلسات المناقشة، وشهد له العلماء في هذه المجالس بالبراعة في البيان والإتقان في العرض وصحة الضبط للمسائل العلمية.

رحم الله شخينا الكبير سالم الماقوري وأسكنه فسيح جناته، وألهم آله وذويه جميل الصبر والسلوان:

أرثيك أم يرثي العلوم بياني	يا واحد الأشباه والأقرانِ
عِلمُ الفرائض من سواكم شيخه	إن غمَّ غائصة على الأذهانِ
تاريخنا العلمي شأن آخر	حزتم به مجداً، وبالبرهان
وقديم علم الوقت أنتم أول	في ضبطه والآخرون ثواني
والشعر والأدب الرفيع مجالكم	شهدت بذاك مجالس الخِلّان
نادى العروبة شاهدٌ بثقاته	(وشهود كل قضية اثنان)
يا راوي الأدب الرفيع وجامع ال	علم المتين وحافظ القرآن
عمت مصيبة موتكم أرواحنا	فعزاؤنا في الصبر والسلوان
إن كان في الذكر الجميل حياتكم	فلكم بإذن الله عمر ثان

د. عبد الحميد عبد الله الهرامة



مراجعة الكتب



أحـــوال النـــاس
وَذِكْر الخَاسِرينَ وَالرّابحِينَ مِنْهُم

(للعز بن عبد السلام ت 660 هـ)

راجعه وعلّق عليه

عبد الرحيم أحمد قمحية

مراجعة: الدكتور محمد بن الحاج

هذا أثر من آثار سلطان العلماء العزّ بن عبد السلام السلمي (ت 660 هـ) في القاهرة، راجعه الأستاذ عبد الرحيم أحمد قمحية وعلق عليه، وقدّم له الأستاذ عبد الحكيم بحلاق، وأصدرته دار النابغة في سوريا ودار القادري في بيروت (د.ت) في نيف وتسعين صفحة من الحجم العادي.

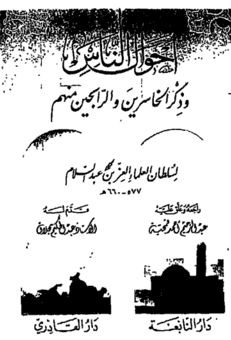
يضم الكتاب ثلاث رسائل صغيرة للإمام العزّ هي:

1 ـ أحوال الناس وذكر الخاسرين والرابحين منهم.

2 ـ الفرق بين الإيمان والإسلام.

3 ـ فوائد البلوى والمحن.

ولا شك في أن نشر مثل هذه الرسائل القيمة، ولعالم عامل مثل الإمام ابن عبد السلام هو من أجل الأعمال التي يُتقرب بها إلى الله تعالى، لما فيها من نفع



جزيل للقراء، تنشرح به صدورهم، ويقوى إيمانهم، وتزداد معارفهم.

إن المسلم يبتهج حقاً وهو يتلقى الجديد الذي تدفع به المطابع من عيون تراثنا العظيم، لكنه يأسف كل الأسف حين يمسك بهذا الجديد ويتفحصه فيصطدم بمآخذ علمية قاصمة، تغيّر رأيه فيه وتنقص من قيمته لديه. وهذا هو ما حدث لي مع هذا الكتاب الجديد.

يبدو أن السيد عبد الرحيم قمحية الذي قام بمراجعة هذه الرسائل والتعليق عليها، ليس له أي دراية بعلم تحقيق التراث ومتطلباته، ويتضح هذا في الأمور الآتية:

أولاً: لم يذكر البتة النسخ المخطوطة التي اعتمد عليها في التحقيق، ولم يضع صوراً أو نماذج منها كما يفعل المحققون.

ثانياً: اكتفى بنسخة واحدة لكل رسالة من تلك الرسائل ونسخها وضبط كلماتها، وعزا آياتها وخرّج أحاديثها. وهذا تفريط كبير يفقد العمل قيمته العلمية، ويدين صاحبه بالتقصير، إذ كيف يتأتى تحقيق أي أثر علمي دون إجراء مسح كامل لنسخه الموجودة في مكتبات العالم، ثم تحديد المنهج المناسب لعملية التحقيق والتوثيق[1]. وكل هذا لم يفعله السيد قمحية!!.

ثالثاً: هناك مقدمة علمية مهمة تتصدر أي عمل تحقيقي من هذا النوع، يتحدث فيها المحقق عن أهمية النص المحقق، ودواعي تحقيقه وإخراجه للناس، ومدى إسهامه في مجاله العلمي، وما هي نسخه المتوافرة وما أوصافها والمنهج المناسب لتحقيقها... وكل ذلك لم يفعله السيد المذكور.

---

(1) معلوم أن الأستاذ إياد خالد الطباع قد قام مشكوراً بتحقيق هذه الرسائل الثلاث ضمن سلسلة مؤلفات الإمام العزّ بن عبد السلام، وأخضعها للمنهج العلمي في فن التحقيق، وصدرت عن دار الفكر بدمشق، ودار الفكر المعاصر ببيروت.

رابعاً: نقل أسماء مصنفات العزّ بن عبد السلام في (ص19) دون تمحيص وتحقيق، فوقع فيما وقع فيه كثيرون، حيث نسب إليه الكتابين المعروفين: «كشف الأسرار عن حكم الطيور والأزهار، وشرح السول (كذا) والأمل في علمي الأصول والجدل» وهما من الكتب المنسوبة خطأً لابن عبد السلام[2].

خامساً: بالرجوع إلى الكتب التي ذكرت مصنفات العز، والنسخ الموجودة لهذه الرسائل المذكورة، نعلم أن لها أكثر من عنوان محدد، لكن السيد قمحية هنا لم يشر إلى ذلك، الأمر الذي يوحي إلى القارىء بأن هذه هي العناوين الوحيدة لهذه الرسائل، ولا يوجد غيرها. وفي هذا ما فيه من تقصير واضح.

سادساً: عند نهاية الرسالة الثالثة، وهي (فوائد البلوى والمحن) هناك عبارة في النسخة التي حققها الأستاذ إياد خالد الطباع تقول: «وكان الفراغ منه لتسع خلون من شهر ربيع الأول سنة خمس وخمسين وستمائة، غفر الله لقارئه ومستمعه وكاتبه ولجميع المسلمين، والحمد لله وحده». هذه العبارة لا وجود لها في عمل السيد قمحية، وهذا يعدّ منقصة وعيباً يؤاخذ عليه، إلا إذا افترضنا أنه اعتمد على نسخة أُخرى ليست بها تلك العبارة، وهو افتراض ـ فيما أرجح ـ بعيد.

سابعاً: هناك أشطار ثلاثة من الشعر ضمّنها العزّ بن عبد السلام.

الأول: في رسالة (أحوال الناس. .) ص29 وهو:

ليس التكحل في العينين كالكحل

والثاني: في الرسالة نفسها (ص30) وهو:

نفس عصام سوّدت عصاما

والثالث: في رسالة (فوائد البلوى والمحن) ص80 وهو:

وإنما يرحم العشاق من عشقا

---

(2) انظر مقدمة تحقيق كتاب (مجاز القرآن) للعزّ ـ بتحقيق د. محمد بن الحاج مطبوعات كلية الدعوة الإسلامية ـ طرابلس.

لكن السيد قمحية أثبتها في بداية الأسطر كأنها عبارات نثرية عادية، ولعله فعل ذلك لعدم إدراكه أنها أشطار شعرية. أما إذا كان يدرك أنها كذلك، فقد كان عليه أن يضعها وسط الصفحة بين نجمتين، كما هو معتاد أن توضع الأشطر المفردة، كما كان عليه أيضاً محاولة عزوها إلى أصحابها. نعم إنه فعل ذلك في (ص30)، لكنه لم يذكر أنه شطر من الشعر، بل ساقه على أنه مثل نثري مسترسل، وكان عليه أن يرتب الأمر على هذا النحو:

نفس عصام سوّدت عصاما

وعلمته الكر والإقداما

وجعلته ملكاً هماما

وهي أبيات مشطورة كما هو واضح هنا.

وبعد، فهذا مثال يتكرر في ساحتنا العلمية والثقافية، ونموذج من المنشورات التي لا تخضع للمراجعة العلمية والمعايير الفنية المتعارف عليها في مجال البحث والتحقيق، نشكر لصاحبه غيرته على التراث وحرصه على إخراجه للناس ليفيدوا منه، ولكن نأخذ عليه إخلاله بالأصول والقواعد العلمية، وننبه أبناءنا من الباحثين والمحققين إلى هذه الظاهرة حتى يعرفوها ولا يقعوا في أمثالها.

والله نسأل الهداية والتوفيق.



ملحة الاعتقاد

للعز بن عبد السلام (ت 660 هـ)
عني بتصحيحه والتعليق عليه الأستاذ حسن السّماحي سويدان،
وصدر عن دار القادري للطباعة والنشر والتوزيع في بيروت ودمشق
(ط1) 1413 هـ/1993م

مراجعة الدكتور محمد بن الحاج

هذا الأثر على صغر حجمه يمثل شخصية العزّ بن عبد السلام في تمكنه من العلم، وشجاعته في إبداء الرأي، والانتصار للحق، وعدم ممالأة ذوي النفوذ والسلطان مهما كان، وإن إخراج مثل هذا الأثر إلى دنيا الناس في العصر الحاضر بما يعج به من باطل وجهل وجاهلية رعناء تستبد بالحق وبخلق الله، لهو عمل طيب يستحق الإشادة والإكبار. ولو لم يكن لمثل هذا الأثر العلمي القيم من فائدة إلا تنبيه علماء اليوم وفقهاء هذه الأمة وتحذيرهم، وضرب المثل الحي للصدع بالحق في وجه الباطل لكفاه. وكم نحن بحاجة إلى بعث آثار أسلافنا العظماء واستحضار مواقفهم التي تمثل عزة العلم والعلماء ونشرها، علّها تحرك الهامدين وتنبه السادرين وترشد الناكبين عن جادة الله.

هذا عن قيمة (ملحة الاعتقاد). أما عن أسلوب تقديمها وإخراجها، فإن



لدينا بعض الملاحظات التي تمنينا أن لو لم يقع فيها الأستاذ الفاضل الذي تكرم بالتصحيح والتعليق:

(الأولى) وهي ملاحظة منهجية: إذ قدمت (ملحة الاعتقاد) خلواً من أي إشارة إلى أصولها المخطوطة، أو حتى إلى الأصل المطبوع. وغير المحقق الذي نقلت عنه. وهذا النقص الفادح يتعارض مع أساليب إحياء التراث وضوابطها، حيث لا يجوز إخراج أي أثر قديم ما لم يحط بجميع نسخه المخطوطة، فتجمع من مظانها، ثم تقرأ بعناية تامة لتحديد تواريخ نسخها وصلتها بالمؤلف ودراسة ظروف تداولها، ثم أخيراً اختيار المنهج المناسب لتحقيقها التحقيق الدقيق، وإخراجها إلى القراء كما تركها صاحبها قدر الإمكان.

إننا هنا لا نجد شيئاً من ذلك، لكأن صاحب الملحة نفسه رحمه الله موجود بيننا، وقد تولى بنفسه طبع هذه الملحة وقدّمها مباشرة إلى القراء!!.

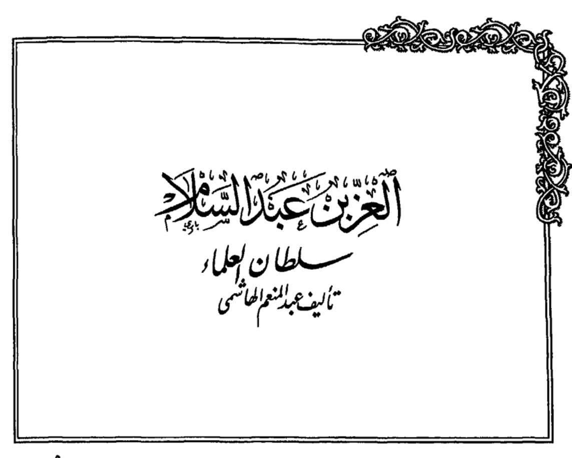
(الثانية) ملاحظة فنية منهجية أيضاً، وهي إهمال الأستاذ المصحح عزو الأبيات الشعرية التي ساقها الإمام العزّ في (الملحة)، إذ اكتفى بنسبة بيتين في صفحتين مختلفتين فقط، وترك البقية وهي عشرة استشهادات شعرية دون نسبة.

(الثالثة) نقل الأستاذ المصحح ترجمة الإمام العزّ مباشرة من طبقات المفسرين للداودي (308 ـ 323) مصورة بهوامشها، ولم يشر إلى ذلك إلا في هامش آخر صفحة من المنقول. والصحيح كان عليه إبراز ذلك في عنوان الترجمة منذ بدايتها في (ص9) بأن يقول في متن الصفحة: ترجمة المؤلف من

طبقات المفسرين للداودي، ويشير الهامش إلى الصفحات والطبعة وهل هي محققة أو ليست محققة.

(الرابعة) التلخيص المنقول بعنوان (عقيدة الإمام الأشعري) لم يذكر له الأستاذ المصحح إحالة تدل على موقعه من كتاب «الإبانة في أصول الديانة» وتحدد الصفحات والطبعة ونوع النشر تحقيقاً أو دون تحقيق.

هذه الملاحظات الأربع، وإن كانت لا تهم القارىء العام، فهي أمور علمية مهمة جداً، ولا يجوز التفريط فيها، لأنها تضمن دقة العمل العلمي وموضوعيته، وتؤهله ليكون مرجعاً علمياً موثوقاً فيه بين الباحثين والدارسين. وعسى أن يطلع الأستاذ المصحح على هذا الكلام ويفيد منه في طبعة جديدة لهذا الأثر النفيس.



د. محمد بن الحاج

هذا أثر جديد يطل على دنيا الناس، يقدم إليهم علماً فذاً من أعلام هذه الأمة في سلسلة بعنوان (سلسلة أعلام العلماء(1)) عن دار ابن كثير بدمشق ـ بيروت (ط1/ 1414 هـ/ 1993م) في طبعة أنيقة عدد صفحاتها (110) صفحات من القطع الصغير. هذا العالم الفذ هو سلطان العلماء عزّ الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي (ت 660 هـ) الذي تناولت كتب التراجم أخباره بكل الاعتزاز، وأثارت شخصيته كثيراً من الأقلام الصادقة في هذا العصر، فألفت عنه معرّفة به أجيالنا الحاضرة والمستقبلة، علّها تقبس من مآثره الرائعة وتقتدي بمواقفه الخالدة، وتربي أبناءها على ورعه وقوته في الحق، وإخلاصه لله تعالى.

إن هذا الاتجاه الطيب الذي انتهجه أمثال مؤلف هذا الكتيب واحتضنته (دار ابن كثير) هو مسعًى مبارك لتقديم السلف الصالح للنشء الجديد، وكم

نتمنى أن ينشط علماؤنا وأدباؤنا فيخرجوا لنا مئات التراجم التي يزخر بها تراثنا المجيد، مصوغة في أسلوب عصري سهل جذّاب.

ولما كان الهدف من مثل هذه التراجم المفيدة مخاطبة قطاعات الناشئين والشباب قبل غيرهم، فقد صار لزاماً أن يكون أسلوبها ملائماً ومشوقاً لا ترهقه الصرامة العلمية والحجاج المنطقي الجاف من جهة، ولا ينحط به الإسفاف، أو يميّعه الخيال المجنّح الذي يحرف حقائق الأحداث أو يختلقها أو يبالغ في تصويرها من جهة أُخرى. لذلك فإن كتابة مثل تلك التراجم تحتاج إلى قدرة خاصة، تسوق الحقائق في ثوب مشوق جذّاب مقنع، وتحيل النقول المختلفة إلى مصادرها ومراجعها بدقة، حتى يكون ذلك برهاناً للكتاب بين يدي ما يقدمه للقراء، ودليلاً مرشداً لأي باحث أو دارس يريد العودة إلى تلك النصوص في مظانها ليتأكّد منها أو يتوسع في الاستفادة منها.

بهذا الفهم المحدّد لما ينبغي أن يكون عليه التأليف في هذا المجال أقدمتُ بلهفة أقرأ كتيب الأخ الكريم عبد المنعم الهاشمي شاكراً له حسن اختياره لهذه الشخصية، وحسن نواياه لإفادة القراء اليوم وغداً. لكن للأسف ما إن توغلت في الكتاب حتى أخذت أصطدم بمآخذ كثيرة ما كان للمؤلف أن يقع فيها، حتى إنني قلت: لو أن هذا الأثر روجع من قبل خبير مجرب، لاستطاع تجنب كثير مما ورد فيه من المآخذ العلمية والمنهجية.

فأولاً: يلاحظ أن معظم المادة العلمية نقلت ملخصة عن كتاب حديث لأديب لامع هو المرحوم (عبد الرحمن الشرقاوي) وهو (أئمة الفقه التسعة)[1] الذي استعرض فيه حيوات أولئكم الخالدين بأسلوب صحفي جذاب، أهمل فيه ذكر المصادر والمراجع إهمالاً يكاد يكون كلياً. وإذا أراد القارىء تتبع هذا التلخيص الذكيّ، لم يجد صعوبة في معظم صفحات هذا الكتيب لصاحبنا الهاشمي. أما بقية المادة التي جاءت أحياناً في شكل نصوص مباشرة، فمعظمها من (طبقات الشافعية الكبرى) للسبكي، ثم نقلان مطوّلان من (الموسوعة العربية

(1) نشرته دار اقرأ في بيروت (1401 هـ/1981م) وهو في الأصل سلسلة مقالات كان يكتبها الشرقاوي في جريدة الأهرام خلال شهر رمضان على عدة سنوات.



الميسرة!!!) ثم نقلان آخران عن (حسن المحاضرة) للسيوطي، ونقل عن رحلة (ابن جبير) وبضعة نقول متفاوتة عن كتابين للعزّ بن عبد السلام هما (الإشارة إلى الإيجاز..) و(الإمام في بيان الأحكام)، علماً بأن معظم الصفحات التي أحال إليها الكاتب جاءت أرقامها غير صحيحة!!!.

ثانيا: ختم المؤلف كتيّبه بالحديث عن (آراء في الزهد والتصوف)، نسبها إلى سلطان العلماء، ونقلها بحذافيرها عن عبد الرحمن الشرقاوي، من كتابه المذكور (أئمة الفقه التسعة). ولما كانت هذه المعلومات عند الشرقاوي نفسه مجرد أوهام وقع فيها دون أن يدري، لذا فقد كان من حظ صاحبنا الهاشمي هنا أن يقع فيها بسبب اعتماده على هذا المرجع (الشرقاوي). وهذه طامة الاعتماد على المراجع دون التحقق من المصادر الأولى.

أما توضيح ما وقع فيه الشرقاوي في هذا الشأن فملخصه الآتي:

كان من بين الكتب التي نسبها بعض المتأخرين أمثال البغدادي في كتابه (هدية العارفين 1/580)[2] إلى العزّ بن عبد السلام على سبيل الخطأ كتاب (حل الرموز ومفاتيح الكنوز)[3] لابن غانم المقدسي (ت 678 هـ)، وبسبب تشابه

(2) نقل عنه بروكلمان (ملحق 1/ ص768 بالألمانية).

(3) طبع هذا الكتاب بمطبعة جريدة الإسلام في مصر 1317هـ، وبالمطبعة اليوسفية في طنطا وفي عام 1995م صدر عن مكتبة العلم والإيمان ومكتبة تاج في طنطا الكتاب نفسه (بتحقيق) وتقديم طه عبد الرؤوف سعد، وهي طبعة فاسدة بسبب نسبة الكتاب للعز بن عبد السلام وهو لا صلة له به.. وانظر (مجاز القرآن) للعزّ بن عبد السلام تحقيق د. محمد مصطفى بن الحاج ــ=

اسمي كل من سلطان العلماء، وابن غانم المذكور، وهو (أبو محمد عز الدين بن عبد السلام. .) قام الأستاذ محمد عبد اللّه السمان فنشر أجزاء من كتاب (حل الرموز. .) المشار إليه، ووضع له عنواناً إضافياً هو (بين الشريعة والحقيقة) وصدر عن سلسلة الثقافة الإسلامية رقم (25) في رجب/ يناير 1961م، واستناداً إلى هذا الخطأ الجسيم وقع كثير من الدارسين والباحثين في تحميل العزّ بن عبد السلام ما لم يقل، فكان أن نقل ذلك الخطأ الشرقاوي، ثم نقل صاحبنا (عبد المنعم الهاشمي) مباشرة عن الشرقاوي، ولا حول ولا قوة إلا بالله!! وإذن فالصفحات (101 ـ 108) باطل يجب أن يحذف.

وبناء على هذه الحقائق صار لزاماً أن يصحح كل باحث وكل دارس وقع في تلك الأخطاء ما كتب وما نشر إحقاقاً للحق وإنصافاً للسلف.

ثالثاً: إحالة القارىء إلى مواضع لا وجود لها. وقد وقع الكاتب في هذا في صفحات: (6) حيث أحال إلى (مقدمة كتاب الإشارة إلى الإيجاز (ص د)، هذه المقدمة لا تختوي على النص، وإنما النص موجود في ترجمة العزّ في طبقات الشافعية.

وفي (ص10) يحيل المؤلف إلى (البداية والنهاية 13/ 248)، وبالمراجعة تبين أن لا وجود للنص هناك. وفي (ص14) يحيل إلى وجود نص في طبقات الشافعية، ولا وجود له فيها كذلك. وفي (ص35) ينقل كلاماً مطولاً عن الشرقاوي (ص300 ـ 301) لكنه يحيل القارىء على طبقات السبكي حيث لا يوجد فيها.

كذلك يحيل في صفحات (92 و94 و96 و97 و102) إحالات لا وجود لها فيما يشير إليه من مراجع!!.

رابعا: العبث بالنصوص والإساءة إليها، وقد جاء ذلك بعدة صور:

1 ـ الصورة الأولى تمزيق النص وتقديم بعضه وتأخير بعضه الآخر. وأوضح مثال له مضحك ما جاء في (ص38) حيث أورد ثلاثة نقولات متداخلة، فبدأ النص بالنقل من (ص219/ 8) من طبقات الشافعية، ثم قفز فاقتطع من

= السلسلة التراثية (11) منشورات كلية الدعوة الإسلامية ـ طرابلس (1992) ص34.

(ص233)، ثم عاد فنقل من (ص225)، ثم جمع هذه الأشتات وكوّن منها نصاً ووضعه بين قوسين موهماً القارىء المسكين بالدقة والأمانة!!.

2 ـ الصورة الثانية نقل الكلام محرفاً، ومثاله بيت الأعشى الذي أثبته في (ص92) هكذا:

فبدت وقد أسارت في الفؤاد مبدعاً على نابها مستطيرا

والبيت كما هو في (الإشارة إلى الإيجاز[4]. . .) ص279:

فبات وقد أسأرت في الفؤا د صدعاً على نابها مستطيرا

3 ـ الصورة الثالثة دمج النصوص المنقولة عن الآخرين بكلام المؤلف، ولهذا أمثلة كثيرة جداً منها النص المنقول (ص7) عن اليافعي، حيث إن الأسطر الثلاثة الأولى هي من كلامه وليست لليافعي، والنص المنقول من طبقات الشافعية في كتيبه (ص41 ـ 42)، والنص المنقول (ص66) عن حسن المحاضرة. . . إلخ.

4 ـ الصورة الرابع تحريف النص المنقول، وأمثلته ما جاء في (ص16) عندما ذكر نقلاً عن السبكي أن ابن عساكر شيخ العزّ قد حدّث في مكة والقدس إضافة إلى دمشق، فأضاف الأخ الكاتب (وحدث في الحرم الشريف) أي المدينة المنورة، وهو ما لم يقله السبكي. وهناك تحريفان آخران في (16) وص (22) بسبب النقل غير الدقيق عن عبد الرحمن الشرقاوي. وكذلك في (ص44 وفيها أيضاً سقط من الآية المذكورة هناك) وفي (ص58) حيث نقل عن ابن جبير (جبانة العرافة) بدلاً من (. . جبانة القرافة) المعروفة في القاهرة. . . إلخ.

خامساً: ذكر المؤلف في (ص97) أن من بين كتب العزّ بن عبد السلام كتاب (مختصر مجاز القرآن) وهذا وهم منه، إذ لم يرد في كل المصادر شيء من هذا. كذلك إشارته إلى وجود وصية العز ضمن كتاب (الإشارة إلى الإيجاز. .) هي باطلة، لأنها لا توجد فيه.

---

(4) هذا هو العنوان الثانوي لكتاب (مجاز القرآن) للعزّ، وكتاب (الإشارة) نشرته المكتبة العلمية بالمدينة المنورة (مطابع دار الفكر بدمشق) نقلاً عن النسخة (غير المحققة) التي طبعت في الآستانة عام 1313 هـ.

سادساً: اعتماده على مصادر حديثة معاصرة لا يقبلها البحث العلمي الملتزم لتكون بديلاً عن كتب الأمهات من المصادر الأولية للمادة العلمية. ومن هنا فإن كتاباً مثل (الموسوعة العربية الميسرة) مثلاً، لا يجوز اعتماده مرجعاً بَلْهَ مصدراً للحقائق، وإنما هو كتاب للمطالعة العامة وتثقيف العوام. وكذلك الأمر بشأن كتاب (أئمة الفقه التسعة) الذي اتكأ عليه المؤلف كل الاتكاء!! فهو ذاته كتاب ـ مع قيمته الأدبية ـ لا يعترف به البحث العلمي الملتزم.

إن الركون لمثل هذه المؤلفات هو سبيل الانزلاق في مهاوي الأخطاء والوهم والأحكام الضالة دون شعور

ولقد كان من واجب المؤلف وضع فهرس بمجموعة الكتب التي استند إليها في تأليفه، ذاكراً عناوينها ومؤلفيها وأرقام طبعاتها ومكان نشرها وأسماء ناشريها والتاريخ، وذلك تسهيلاً على المراجعة لمن طلبها من القراء.

إن وجود ذلك الفهرس إضافة إلى الهوامش هو دليل منهجية التأليف العلمي الجاد الذي يطمئن القارىء ويؤكد الثقة في المكتوب.

سابعاً: إنّ قارىء هذا الكتاب يلاحظ اضطراباً واضحاً في ترتيب الأفكار الجزئية ضمن موضوعات الكتاب، وذلك بسبب اقتطاع النصوص أو تلخيصها من هنا وهناك على غير منهجية واضحة محكمة. ولو قدر للكاتب أن يعيد كتابة تلك الموضوعات، إذن لجاء كتابه أشد تماسكاً وأكثر إفادة في سرد المعلومات وتثبيتها لدى القراء.

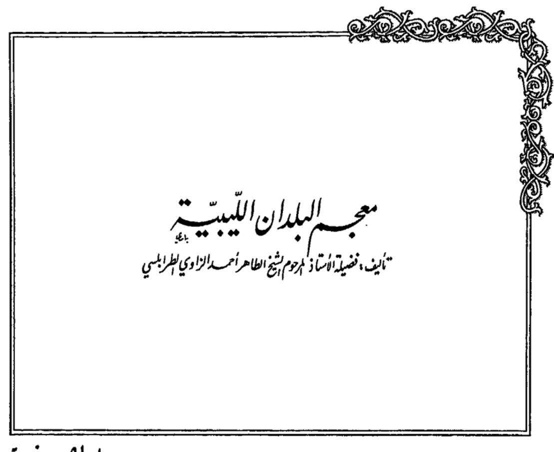
ثامناً: توسّع المؤلف شيئاً ما في نقاط على حساب نقاط أُخرى. فقد سلخ المؤلف ثلاث صفحات عن السهروردي من الموسوعة العربية الميسرة، وثلاث صفحات أُخرى عنها في موضوع الأشعري، كما أنفق صفحات كثيرة أُخرى عن موضوع المشكلة التي أثارها بعض الحنابلة وتآمروا بها على العز. والحق أن هذه الصفحات جميعاً كان أحرى بها التوسع في الموضوعات الأُخرى من حياة هذا المثال الخالد في حياة العظماء من خلال مواقفه في النهي عن المنكر ومصاولة الفساد وتربية التلاميذ وخدمة المجتمع.

كان في إمكان المؤلف التوسع في شخصية العز أباً ومعلماً وقاضياً وزاهداً

ومصلحاً ومجاهداً بالكلمة والمواقف التي كانت تهز العروش وتحرك الجماهير.

إن كتاباً مثل هذا الكتيب يخاطب قطاعات العامة ويوعّي الشباب والناشئين، حريٌّ به أن يتجنب الخوض في غمار المسائل الكلامية التي نشبت بين الفرق الإسلامية من معتزلة وأشعرية وسنة، فيحرك الوساوس في القلوب، ويشوّش عليها بأمور هي من هموم خواص الخاصة من الأساتذة والمثقفين. ولو التفت المؤلف مثلاً إلى كتاب العزّ (شجرة المعارف) الذي حققه الأستاذ إياد الطباع ونشر منذ سنوات في دمشق، واستخرج ما فيه من آراء تربوية وتحليلات نفسية في ظلال معارف القرآن وهدي النبوة، إذن لقدّم زاداً طيباً للقراء، ولأتحفهم بمادة رائعة تشرق لها القلوب وتنشرح الصدور.

وفي الختام، لا بد من الاعتراف بأن كثيراً من هذه المآخذ هي قاسم مشترك بين معظم من يكتبون عن أعلامنا الخالدين. لم نبرزها هنا إلا لكي يتجنبها أخونا الأستاذ عبد المنعم الهاشمي وسواه من الدارسين. شكر الله لهذا الأخ الكريم ما قدّمه واجتهد في عرضه، وغفر لنا جميعاً سهونا وأخطاءنا وجعل عملنا خالصاً لوجه الكريم.



د. ابراهيم رفيدة

تقديم:

أولاً: مؤلف هذا الكتاب «معجم البلدان الليبية» عالم من علماء ليبيا الكبار ومجاهد من المجاهدين في سبيل الله العظام، شارك في معارك الجهاد ضد الغزاة الطليان، وهاجر فيمن هاجر من الليبيين تفادياً لملاحقتهم والتعرض لعقوباتهم والوقوع في أسرهم بعد المعارك الشرسة التي خاضوها ضدهم وبعد أن قدموا كل ما يستطيعون دفاعاً عن دينهم ووطنهم، وغُلِبُوا عن مواصلة المقاومة والجهاد، كانت هجرتهم أمراً لا مفر منه وضرورة لا محيد عنها، وتدبيراً أملته ظروف

(*) قدّم هذا البحث لمؤتمر مجمع اللغة العربية: (الدورة الثانية والستين) المنعقدة في أواخر شهر الربيع: مارس ـ وأوائل شهر الطير ـ أبريل ـ سنة 1996ـ آذار ـ بالقاهرة.

المقاومة وتفوق العدو في العدد والعدّة، وبذلك وصل الشيخ الطاهر الزاوي إلى القاهرة في يونيو سنة (1924م) وكان التحاقه الثاني بالأزهر الشريف، وإقامته بالقاهرة إلى سنة 1969م عندما قامت ثورة الفاتح العظيمة فعيّنه مجلس قيادتها «مفتي الجمهورية العربية الليبية». وبقي في هذا المنصب إلى أن توفي ـ رحمه الله تعالى ـ في الخامس من مارس سنة 1986م، ودفن بقريته «الحَرْشَا» التي ولد فيها وظل يذكرها بكل حب وشوق، وقال عنها في كتابه الذي نقدمه: «وهي بلدي وموطن عشيرتي وأجدادي ولدت بها سنة (1890م).

بلاد بها نيطت عليَّ تمائمي وأول أرض مسَّ جلدي ترابها

وقبل هذا النص قال: الحَرْشا قرية من قُرَى الزاوية وتقع غربيها بنحو (3/ك م)» وقد فصل الحديث عنها أكثر من غيرها لعلمه بأحوالها وأنساب سكانها ووشائج الصلات بينهم (من ص: 112 ـ 116)، كما فصل الحديث عن نشأته وأطوار حياته ـ غير تاريخ وفاته وما قام به من الأعمال الجليلة في الترجمة التي كتبها لنفسه، وسجلت في كتاب «الأعضاء المراسلون لمجمع اللغة العربية»: (ص: 85 ـ 87)، فقد كان عضواً مراسلاً به إلى أن توفى رحمه الله تعالى كما ذكر فيها مؤلفاته التي ألفها أثناء إقامته بمصر وبعد رجوعه إلى بلده ليبيا، إذ المعروف عنه أنه كان يعيش عيشة العلماء الزاهدين الحريصين على المعرفة ونشرها وأنه لا يتحرج في السؤال عن شيء لا يعرفه وقد عرفت ذلك منه بنفسي لما كنت عليه من قوة الصلة به، وهو لم يترك القراءة والكتابة والتأليف إلى أن توفى ـ رحمه الله تعالى ـ.

ثانياً: الكتاب «معجم البلدان الليبية»: مصادره ومنهجه:

وفي الترجمة المذكورة نجد من مؤلفاته كتابه: «معجم البلدان الليبية»، وقد كانت طبعته الأولى سنة (1388هـ و1968م): قبل ثورة الفاتح بسنة، ولأن موضوعه يدخل في أعمال دورة مؤتمر المجمع الحالية فإنه يسعدني أن أقدِّمه في دراسة مختصرة وملاحظات وتصويبات قليلة وأن أقدم نصوصاً منه ونماذج لمنهجه في تحديد البلاد الليبية، فهي من الأعلام الجغرافية التي يجعلها المجمع في هذه الدورة موضوعه الرئيس.

وقد قدم له بمقدمة جيدة تضمنت بيان ما يلي:

أ ـ الغرض من تأليفه وهو التعريف بالبلاد الليبية، وتسهيل معرفتها على المواطنين الليبيين والعلماء والباحثين وغيرهم فإن كثيراً مما ذكر منها في الكتب مُفرّق فيها تصعب معرفته، قال: «وبعد فإن كثيراً من المؤرخين أصحاب الرحلات والجغرافيين ـ قديماً وحديثاً ـ ذكروا بعض البلدان الليبية مفرّقة في كتب عربية وإفرنجية يصعب على كثير من المواطنين معرفتها خصوصاً في العصور الأخيرة حيث أنشئت قرى جديدة، واستحالت بعض القرى إلى مدن، واستبحر عمران المدن واتسع محيطها» (ص:5) ـ وهذا قول صحيح يسوِّغ لنا القول بأن كثيراً مما كتبه هو نفسه عن المدن الليبية وعدد سكانها واتساع عمرانها وازدهار الحياة فيها يحتاج إلى مراجعة واسعة وتعديل في كثير من الأحيان، وسأقدم مثالاً لذلك مدينة طرابلس باعتبارها كبرى المدن الليبية وأزحمها.

ب ـ مصادره التي اعتمد عليها في تأليفه وهي نوعان:

الأول: معلوماته التي اكتسبها من مشاهداته في البلاد الليبية أثناء تجواله فيها، فقد أتاحت له فرصة وجوده في ليبيا من أكتوبر سنة 1919م إلى آخر ديسمبر سنة 1923 ـ ومن أكتوبر سنة 1964م إلى أكتوبر سنة 1965م أن يتجول فيها غرباً وشرقاً وجنوباً ـ في رحلات كثيرة بيّنها في الهامش وقد شاهد فيها كثيراً من أودية ليبيا ورباها وجبالها وعامرها وغامرها وكثيراً مما تركه الروم واليونان والبربر من أطلال القصور وخرائب الدور المنتشرة في بطون الصحراء والأودية، ومجاري المياه وسفوح الجبال، وكثيراً من مدنها وقراها وتعرَّف على كثير من سكانها إلى أن قال: «مما جعلني أفكر في كتابة معجم للبلاد الليبية، وكنت أثناء رحلاتي أقيِّد بعض الملحوظات فيما يتعلق بأسماء البلاد والسكان وبعض الآثار التي مررت بها» وقال: «ولما استقرَّ بي المقام في مصر في منتصف سنة 1924م أخذت في مراجعة ما قيَّدته وما عِلمْته من مشاهداتي فوجدت فيه ما شجعني على اعتزام جمعه ليكون نواة لمعجم البلدان الليبية، واعتزمت الأمر».

هذا هو مصدره الأول وهو مصدر أساسي لهذا الكتاب وثرى جداً بالمعلومات لا غنى عنه، وميزة كبرى له تجعله في صف معاجم البلدان وكتب

الرحلات التي اعتمد مؤلفوها على المشاهدة والاطلاع الشخصي.

الثاني: الكتب التي ذَكَرَتْ البلاد الليبية فقد رجع إلى كثير منها مثل «الروض المعطار في أخبار الأقطار» لأبي عبد الله محمد الحميري، و«رحلة التجاني» للأستاذ أبي محمد عبد الله التجاني، و«معجم البلدان» لياقوت الحموي وغيرها من المراجع التاريخية والجغرافية وقد ذكرها) في فهرس خاص بها وكانت نتيجة هذا الجهد الشخصي والمرجعي في قوله: «فجمعت ما أمكنني جمعه، وعرَّفت جميع المدن وبعض القرى تعريفاً مختصراً موضحاً، وأرَّخت للمشهور منها سواء كانت موجودة قبل الفتح الإسلامي أو وجدت بعده»، و«ذكرت ما وصل إليه علمي من مدن أثرية وغيرها وقرى وأمكنة وجبال وأودية، ومساجد ومدارس وأبراج وعيون جارية وآبار لها شهرة وقصور جاهلية ضاربة في الصحراء هنا وهناك».

وهذا النص يبين أصناف المسميات التي ذكرها في هذا المعجم وأنها تصل إلى أحد عشر نوعاً أو معْلَماً من معالم التاريخ والحضارة والدين والطبيعة.

ويبين النص السابق عليه أن تعريفه بها كان مختصراً واضحاً وأن التاريخ إنما كان للمدن المشهورة. وهذا هو الطابع العام للكتاب والذي يدل عليه حجمه فهو لا يزيد عن ثلاثمائة وثلاث وثمانين صفحة بالفهارس، وما ذكر فيه من أسماء الأصناف المذكورة يقرب من ألف اسم لم يكتب عن أغلبها غير سطر أو أسطر قليلة.

جـ ـ سمات منهجه وهي:

1 ـ الإشارة إلى ما وقع في المدن والقرى والأمكنة من أحداث تسترعي النظر مثل الوقائع الحربية التي كانت بين الليبيين والطليان أو بين الليبيين بعضهم مع بعض كما نبهت على بعض الأمكنة أنها غير معروفة».

وهذه السمة من منهجه نجد لها شواهد كثيرة في الكتاب.

2 ـ ذكره اسمَيْ البلد القديمَ والحديثَ إذا كان لها ذلك.

3 ـ بحثه في كثير من الأسماء لمعرفة أصلها العربي أو غيره، ومحاولته في بعض الأحيان إيجاد أصل لغوي لبعض الألفاظ المستعملة في طرابلس خصوصاً

في الشعر البدوي إلى أن يقول: «وبعض الألفاظ قد يكون ربطه بالأصل اللغوي غير واضح ولكنه يستأنس به، ومثل هذه المحاولات قد يفتح باباً للبحث لمن يرغب في ذلك، فلربما هداهُ بحثه إلى أوضح مما اهتديت إليه».

وهذا إنصاف منه وأدب من آداب العلماء الحريصين على الحقيقة، وهو جانب يحتاج إلى المراجعة والتمحيص والتقويم.

ومن تمام هذه السمة أنه أشار إلى كثير من الأسماء التي ترجع إلى اللغة البربرية وإلى الأسماء التي تطلق على المكان والسكان.

وقد ذكر في بعض المناسبات بعض القبائل العربية في ليبيا، ونسبتها إلى أصولها الأولى.

4 ـ تحديده المسافات بين بلد وآخر أو مكان وآخر بالكيلومتر ـ في كثير من الأحيان تسهيلاً على القارىء والباحثين.

5 ـ ترتيبه ما ذكر فيه من أسماء على حروف المعجم، يقول في نهاية مقدمته التي نقلنا منها ما سلف بتصرف: «وسميت ما جمعته (معجم البلدان الليبية) ورتبته على حروف المعجم: (أ، ب، ت) وها هو أقدمه إلى مواطنيّ، وإلى المكتبة العربية في ثوب لا شك أنه (نسيجُ وَحْده) لأنه لم يسبق أن ذكرت البلدان الليبية في مثل هذا التفصيل المجمل.

وما كان من الأسماء مبدوءاً بكلمة (ابن) أو (أبو) أو (أم) ذكرته في حرف الهمزة، وما كان مبدوءاً بأداة التعريف (أل) ذكرته في الحرف الذي يليها مباشرة».

وهو يعتقد أن هذا المعجم يصور ليبيا تصويراً يسهل على من لم يعرفها أن يتصورها كما لو كان منها، ومن خلاله يمكن معرفة كثير من تلك الوقائع الحمر التي خاضها الشعب الليبي مع الطليان مدة عشرين سنة دفاعاً عن وطنه وذوداً عن كرامته.

ولكنه لا يدّعي أنه استوعب كل ما اشتملت عليه ليبيا من قرى وأمكنة، وإنما ذكر ما وصل إليه علمه وعثر عليه في بطون الكتب، واستفاده من سؤال من وثق به واطمأنت نفسه إلى صحة قوله ويعتقد أنه ما فاته إلا القليل، ويختم ذلك

كله بقوله: «وعذري عما فاتني أني بذلت جهدي وما وراء ذلك فعلى الشباب الليبي أن يقوم به وما ذلك عليهم بعزيز» (المقدمة من ص: 5 ـ 9).

ثالثاً: محتوى الكتاب

ثم إن هذا المعجم يتكون ـ كما سبق ـ من ثلاثمائة وثلاث وثمانين صفحة ويشمل ما يقرب من ألف اسم من أسماء أصناف الأعلام الجغرافية التي سبق ذكرها، ويمكن تصنيف هذه الأسماء في المجموعات التالية:

1 ـ أسماء المدن والقرى، فقد ذكر كثيراً منها موزعة على حروفِ الهجاء، مثل: أجدابية، أطرابلس، برقة، بنغازي، البيَّاضة، تاجورة، تاورغاء، ترهونة، جادو، جالو، جرمة، درنة، الزاوية الغربية، زوارة، سبها، سلوق، سرت الجديدة، وسرت القديمة، شحَّات، صبراته، طُمِّينة، طبرق، غدامس، غات. . .

ويجب أن يلاحظ أن البلدان الليبية التي غيَّر الإيطاليون أسماءها فَسَمَّوْها باسم أحد زعمائهم أو بغيرهم، رجعت إليها أسماؤها العربية بعد الاستقلال خصوصاً بعد إجلاء المستوطنين الإيطاليين عن ليبيا وكان عددهم كبيراً في طرابلس، وقد تم هذا الإجلاء بعد قيام ثورة الفاتح من سبتمبر في 7/10/1970م.

وأوضح مثل لذلك ـ فيما أعلم ـ طُمِّينة ـ وهي بضم الطاء وكسر الميم المشدّدة ـ ويقول المؤلف في التعريف بها: «طمينة أرض زراعية جيدة التربة من أملاك أهل مصراته وتقع جنوبيها، بنحو اثني عشر (12) كم.

وقد اغتصبها الإيطاليون واستنبطوا فيها أربع عشرة نافورة ماء من جوف الأرض لسقى الزراعة يندفع منها الماء بقوة عظيمة من ذات نفسه دون آلات رافعة، وقد أنشأوا بها قرية كبيرة وسموها: «كريسبي» على اسم أحد الوزراء الإيطاليين الذين كانوا يحرّضون حكومة روما على احتلال طرابلس وأطلق اسم كريسبي على الجهة كلها وصارت تعرف به. وفيها بساتين كثيرة ومزارع واسعة وكان أكثر سكانها من الإيطاليين... ... ... وقد رحل عنها أكثر الإيطاليين، وأصبح أكثر سكانها من العرب».

وأقول: بل رحل عنها كل الإيطاليين أو رُحِّلوا وهي الآن منطقة عربية الاسم والسكان ومظاهر الحياة الدينية والاجتماعية نالها ما نال البلاد الليبية كلها من التقدم والتطور وازدهار العمران وتوفر وسائل الحياة، ومثلها في ذلك الدَّفْنيَّة التي تقع غربي مصراته بينها وبين زليتن، والتي اغتصبها الإيطاليون ـ أيضاً وسموها (غريبالدي) أحد مشاهير الإيطاليين وغيرهما كثير.

2 ـ أسماء الأمكنة أو القرى أو الآبار أو الوديان أو غيرها والتي قد يكون أصلها أسماء أشخاص ـ أو ما زالت ـ وهي الأسماء المصدرة بابن أو أب أو أم، وقد ذكر منها مجموعة كبيرة في حرف الألف مثل:

أ ـ «ابن همَّال: اسم رجل مدفون بمكان غربي سرت بنحو (4 ـ ك م) وله مقام مشهور وبه سُمِّي المكان»، وهو الآن ـ فيما أعلم يقع في طرف مدينة سرت الغربي وقد أقيم في المكان مسجد حديث البناء.

ب ـ «أبو رُقيّة: اسم وليّ في زليتن وبه سمي المكان».

جـ ـ «أم الجوابي: بئر من آبار قِطِّيس، ماؤها مُرّ وتقع جنوبي الزاوية بنحو (65/ كم)».

د ـ «أم العظام: واحة من واحات فزّان في الجنوب الشرقي من أم الأرانب».

3 ـ أسماء الآبار ـ وقد ذكر طائفة كبيرة منها في حرف الباء ـ مثل:

أ ـ «بئر أبي الكُنُود: بئر كانت بوسط مدينة طرابلس، وكان يشاع بين سكان المدينة أن شرب مائها يورِث الحمق، وقد ذكر التجاني في رحلته أن رآها سنة (708هـ) ورأى الناس يشربون منها ولا يتحرجون مع علمهم بما يقال عنها وما زال كثير من سكان المدينة الطاعنون في السن يذكرونها، ولم أهتد لمكانها».

ب ـ «بئر الغُبَيّ: تقع شرقي بنغازي إلى الجنوب قليلاً بنحو (550 ـ ك م)».

جـ ـ «بئر الميامين في أرض وِرْشِفَّانة».

4 ـ أسماء الجبال وقد ذكر طائفة منها في حرف الجيم ـ مثل:

أ ـ «الجبل الأخضر: جبل يمتد في سهول برقة الشمالية الساحلية من الغرب إلى الشرق على مسافة (400 ك م تقريباً)، خصب الأرض، كثير الأشجار، كثير ينابيع المياه، ولا يقلّ ما فيه من الينابيع عن (55 عيناً)».

ب ـ «جبل نَفُوسة (بفتح النون وضم الفاء مخففة) ـ هو سلسلة جبال صخرية تمتد من الغرب إلى الشرق وهو جزء من سلسلة جبال أطلس التي تبتدىء من بحر الظلمات وتمر بمراكش والجزائر وتونس وطرابلس.

ويبتدىء جبل نفوسة من الغرب من غربي نالوت، وينتهي بحدود غريان الشرقية، وطول هذه المسافة حوالي (200 ك م) وتستمر سلسلة الجبل إلى النَّقَّازة، وكلما مرَّت ببلاد سميت باسمها إلى مدينة الخمس وتبلغ هذه المسافة حوالي (400 ك م).

وكان جبل نفوسة وما زال إلى الآن موطن البربر ومحل إقامتهم الدائمة وممتلكاتهم الخاصة وبعد أن استقر العرب في أفريقية شاركوا البربر في سكناه، وأنشأوا فيه كثيراً من القُرى الخاصة بهم، وتجد في سُفُوحه الشمالية والجنوبية كثيراً من الأراضي الخصبة والأراضي الفسيحة.

وفيه كثير من العيون الجارية: عين الترك في غريان، وعين الرومية في يفرن وعين الرابطة وعين الرياينة والعين الزرقاء (في جادو)، وعين (أم القِرَب في الرحيبات)، وتختلف ينابيع هذه العيون قوة وضعفاً وأكثرها نفعاً للزراعة عين الرابطة وعين الرومية في يفرن.

وسمي جبل نَفُوسة باسم قبيلة نفوسة البربرية التي كانت تسكنه، وما زالت تسكنه وهي من أكبر قبائل البربر».

5 ـ الجوامع والزوايا والمساجد ـ جمعتها لأنها متداخلة ولأن المؤلف عبر بهذه الكلمات الثلاثة ـ ويلحق بها المدارس التي ذكرها ـ فهي مدارس دينية قديمة ـ وأذكر منها كلها مما ذكره المؤلف ما يلي:

أ ـ «جامع أحمد باشا (القرمانلي) الذي حكم طرابلس من يوليو سنة

1711م إلى نوفمبر 1745 من أكبر جوامع طرابلس وأشهرها وأحسنها زخرفاً وبناء على الطراز العربي الممتاز، كأحسن ما يكون عليه الفن العربي من الاتقان والجمال» وقد أعيد بناؤه كأصله بكل ما فيه من اتقان وزخرف بعد إصابته بقنبلة طائرة في الحرب العالمية الثانية»، وبه «مدرسة أحمد باشا» ـ التي ذكرها المؤلف في (حرف الميم)، وقال عنها: «بناها أحمد باشا القرمانلي معهداً لتعليم القرآن والعلم وفيها حجر كثيرة (خلاوي) لسكنى الطلبة واستراحة المدرسين، وأوقف عليها أوقافاً للصرف منها على المحتاجين من الطلبة وهي ملحقة بالجامع».

ب ـ مسجد درنة ـ ذكره المؤلف في حديثه عن مكانه: (درنة) (في حرف الدال، فقال: «وبها مسجد فخم يتكون سقفه من (42) قبة، بناه حاكمها محمود بك درنة القرمانلي سنة (1101هـ)، وقد أعاد الحديث عنه في (حرف الميم). مضيفاً إلى ما سبق قوله: «وهذا المسجد من أفخم مساجد برقة».

جـ ـ مسجد الشعَّاب: مسجد أثري من مساجد طرابلس القديمة بني في أوائل المائة الثالثة الهجرية ابتدأ بناء هذا المسجد أحد الطرابلسيين وعجز عن إتمامه، ولما علم الشيخ الشعاب بذلك استأذن صاحبه في إتمامه فأذن له أمام قاضي البلد فأتمه الشيخ الشعاب ولزمه وعرف به».

د ـ مسجد زروق: «بناه خادمه أحمد بعد وفاة الشيخ بنحو عشرين سنة وسكن بجواره وتولاه أحفاده من بعده».

ولما مرَّ به الأستاذ العياشي سنة 1073هـ وجد به حفيده أحمد بن عبد الرحمن بن أحمد خادم الشيخ.

وقد كان ملحقاً به مساكن للطلبة: (خلاوي) ومدرسة لتعليم القرآن والعلم، ومثل هذا المسجد بملحقاته يسمى زاوية في العرف الليبي، ولذلك أعاد الحديث عنه في بلده (مصراته) فقال: «وبها: (أي مصراته) زاوية الزروق، وزاوية المحجوب، وزاوية المدني، وكل منها تعلِّم أولاد المسلمين القرآن وبعض الدروس الدينية».

والزوايا كان لها دور وشأن كبيران في المجتمع الليبي، وتاريخه وحياته الروحية والعلمية إذ كانت مساجد عبادة ومراكز تعليم ـ خصوصاً في عهود

الاستعمار ـ ومأوى للطلاب ومصدر إعاشة لهم بأوقافها التي أوقفها المحسنون عليها، كما كانت ثكنات للجهاد وتجمع المجاهدين، ولذلك كانت محلَّ اهتمام المؤلف بما كانت تمثله من معنى تاريخي وروحي وحضاري.

د ـ وأبرز هذه الزوايا وأظهر نموذج لها زاوية الشيخ عبد السلام الأسمر بزليتين التي قال عنها المؤلف: «من أشهر زوايا زليتين وتعرف بزاوية الشيخ ومهمتها تعليم العلم وتحفيظ القرآن وفيها حجر كثيرة (خلاوي) لسكنى طلبة العلم والقرآن أسِّست في حياة الشيخ عبد السلام سنة (900هـ).

ولها أوقاف كثيرة يصرف على ما تحتاج إليه من إصلاح وعلى الطلبة الغرباء والمدرسين. ولكثرة أوقافها توسع نظارها في الإنفاق على الطلبة المنتسبين إليها».

وأقول: هذه الزاوية هي من أشهر زوايا القطر الليبي إن لم تكن أشهرها وقد أصابها ومسجدها تغير واسع وتطور كبير منذ استقلال ليبيا إلى الآن إذ تحولت أولاً إلى معهد ديني إعدادي وثانوي، ثم حول إلى مبنى جامعي كبير ـ في عهد الثورة ـ حوله عمارات لسكنى الطلاب تشغله الآن كلية للآداب والتربية تابعة لجامعة ناصر، والمسجد جدد تجديداً كاملاً، فأزيل مبناه القديم، وبنى في مكانه مسجد جديد واسع الأرجاء فخم البناء جميل العمارة بهيُّ المظهر، ولم يفرغ من بنائه إلا منذ وقت قريب، وكذلك مسجد زروق جدد تجديداً كاملاً فخماً، وبكل واحد منها ثانوية للعلوم الشرعية والعربية إلى جانب تحفيظ القرآن الكريم، وهذا التطور الذي أصاب هاتين الزاويتين أصاب كثيراً من الزوايا القديمة مع اختلاف الوضع والمستوى.

6 ـ العيون: عيون الماء:

ذكر المؤلف طائفة كبيرة منها في حرف العين ـ مثل قوله:

أ ـ «عين أبرد: عين ماء ببراك من بلاد فزان» وهي أولى العيون التي ذكرها، وآخرها «عيون فزان» التي قال عنها عن كتاب «جغرافية ليبيا»: «تقدر عيون فزان بنحو (378) عيناً، وأغنى المناطق بالعيون وادي الشاطىء إذ يوجد فيه (277) عيناً.

7 ـ القصور: في حرف القاف ذكر المؤلف الكبير مجموعة كبيرة من القصور القديمة الأثرية، والكثير منها يدل على أمكنة سميت بهذا الاسم وقد زال أغلبها وبقيت آثارها أو بعض الآثار الدالة عليها مثل قوله:

أ ـ «قصر الأركان: بقايا قصر قديم بوادي المردوم بأرض أو رفلة».

ب ـ «قصر حاتم: قصر قديم كان في وادي الحواتم، وفي هذا الوادي آثار قديمة تدل على بقايا هذا القصر، وقبيلة الحواتم ما زالت معروفة في ترهونة وينسب إليها وادي الحواتم، وقصر حاتم وقعت فيه حروب هائلة بين إلياس أبي منصور رئيس الإباظيّة وصاحب جبل نَفُوسة وبين العباس بن أحمد بن طولون سنة 267هـ، هزم فيها ابن طولون شر هزيمة».

8 ـ الوديان: في حرف الواو ذكر المؤلف طائفة كبيرة من الوديان لكثرتها في البلاد الليبية وهو أمر طبيعي لسعة مساحة ليبيا وغلبة التكوينات الطبيعية الصحراوية عليها.

ـ هذه المجموعات من الأسماء هي أهم ما اهتم به مؤلف «معجم البلدان الليبية» من الأعلام الجغرافية.

رابعاً: ملاحظات وتصويب لبعض ما في الكتاب من الآراء والتفسيرات:

بعد هذا العرض الموجز لترجمة مؤلف كتاب «معجم البلدان الليبية»، ولما احتوته مقدمته من تحديد مصادره ووصف منهجه ولما احتواه من الأسماء وأنواع الأماكن والبلاد وذكر كثير من نصوصه في تحديد بعض ما تناوله.

بعد هذا أرى من الضروري إثبات بعض الملاحظات والتصويب لبعض الآراء والتفسيرات التي وقعت من المؤلف وأراها غير صحيحة أو غير دقيقة، واعتبرها نماذج لما في هذا الكتاب من الآراء والتفسيرات التي يجب أن تراجع وتناقش، وهي قليلة بالنسبة لما فيه من الآراء والمعلومات القيمة الصحيحة.

وأبدأ بمناقشة ما كتبه عن طرابلس لذكره إياها في حرف الألف (من ص:23 ـ 31) ملحقاً بها أربع ورقات لصور من ميادينها وشوارعها وبعض معالمها الحضارية، فهي أكبر المدن الليبية وأحفلها بالحوادث التاريخية

والسياسية وتنوع الحياة الاجتماعية والعلمية والثقافية وما كتبه المؤلف عنها معلومات قيمة وملاحظاتي قليلة وهي:

1 ـ ينفرد المؤلف بالإصرار على أن اسمها الصحيح أطرابلس بإثبات الهمزة في أولها اعتماداً على أنه الاسم الذي سماها به العرب في أول رسالة كتبها الصحابي الجليل عمرو بن العاص رضي الله عنه ويقول: «وكلمة طرابلس ينطق بها الطرابلسيون هكذا: طرابُلُس، طرابُلْس، أطْرابلس ـ بهمزة قبل الطاء وبضم الباء واللام، وهذا هو الاسم الصحيح الذي سميت به منذ سنة (22هـ) أول ما فتحها العرب، فقد جاء في جواب عمرو بن العاص الذي كتبه إلى عمر بن الخطاب. . . . . . قوله: (إن الله فتح علينا أطرابلس)، فكتاب عمرو بن العاص صريح في أنها أطرابلس، وهو أول اسم عربي أطلق عليها، وإذن فلا داعي للاختلاف في اسمها»، ويقول: «ولا داعي إلى الاختلاف في ضبطها، وما جاء في شعر بعض الطرابلسيين من قولهم: طرابلس ـ بإسكان اللام فيما يظهر ـ أو طرابلس إنما هو لضرورة الشعر»، وأقول:

هذا الجزم في أنها أطرابلس لم يقل به أحد من اللغويين ولا المؤرخين، وإنما هم يختلفون في إثبات الهمزة لها أو طرابلس الشام، ويصوِّر هذا الاختلاف قول مؤرخ طرابلس أحمد النائب الأنصاري الطرابلسي صاحب «المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب» قال في (ص9 منه): «وضبط اسمها على ما في القاموس طرابُلُس بفتح الطاء وضم الباء واللام، بلد بالمغرب أو رُومية معناها ثلاث مدن ـ انتهى ـ وذكر البكري وغيره أنها بزيادة ألف قبل الطاء»، وقال التجاني في رحلته: «واختار بعضهم في الغربية زيادة الألف وفي الشامية إسقاطها، وعكس صاحب القاموس فجعل الهمزة للشامية»، وقال ياقوت الحموي في معجم البلدان (جـ3/ 25): «طَرابُلُس بفتح أوله وبعد الألف باء موحدة مضمومة ولام أيضاً مضمومة وسين مهملة، ويقال: أطرابلس» فهو يجعلها طرابلس، ويثبت أنه يقال: أطرابلس، إشارة إلى الخلاف السابق.

ـ ولا خلاف بينهم في ثبوت الاسم: طرابُلُس ـ مضموم الباء واللام، ولا في هذا الضبط، ولذا لا يصح ولا يجوز جعله من الضرورة الشعرية في شعر من

أثبته من الشعراء في شعره، كما رأى المؤلف الكبير فهو قول لا نوافقه عليه ولا داعي إليه.

وقال المؤلف: إن الطرابلسيين ينطقونها بالأوجه الثلاثة وهو قول يحتاج إلى تمحيص إذ ما أعرفه ولا يعتريه شك أنه لا يوجد طرابلسي في العصر الحديث يكتب أطرابلس بالألف، وإنما تكتب وتقرأ في الفصحى بضم الباء واللام وفتح الطاء، وقد اطلعت على الطبعة الثانية من كتاب: «حكاية مدينة: طرابلس لدى الرحالة العرب والأجانب» ـ للكاتب الليبي الكبير الأستاذ خليفة التليسي، فما رأيته عبَّر ـ ولو مرة واحدة ـ بغير طرابلس ـ.

وأما في اللغة العامية فإنهم قد ينطقونها ـ فيما أعلم ـ إطرابْلس ـ بكسر الهمزة على عادة الليبيين في تسكين كثير من أول الكلمات وإلحاق همزة وصل بها، وبسكون الباء وكسر اللام وسكون السين والكثير أن ينطقوها طرابلس ـ بفتح الطاء وسكون الباء وكسر اللام وسكون السين.

وأما في كتب التُّراث الليبية التي تترجم للطرابلسيين فإنا نجد فيها النسبة إلى أطرابلس، فيقال: أطرابلسي في بعض التراجم كما يقال: طرابلسي كما نرى في (جـ2) من «المنهل العذب في تاريخ طرابلس العرب».

2 ـ ويقول المؤلف الكبير في (ص28): «وفي العهد التركي سميت (طرابلس الغرب) لأن الترك كانوا يحتلون طرابلس الشام فاضطروا أن يضيفوها إلى الغرب تمييزاً بين البلدين، أما قبل العهد التركي فكانت تسمَّى طرابلس دون إضافتها إلى الغرب».

ولا أرى هذا القول صحيحاً للأسباب التالية:

أ ـ كتب التاريخ المعتمدة السابقة على العهد التركي يتكرر فيها كثيراً اسم طرابلس مضافاً إلى الغرب بمعنى المغرب كما في كتاب «الكامل في التاريخ» للعلامة عز الدين بن الأثير، المتوفي سنة 630هـ فإن هذه التسمية «طرابلس الغرب» تتكرر في صلبه كثيراً، أولها في هذا العنوان وما كتب تحته وهو «ذكر فتح طرابلس الغرب وبرقة» وقال بعده: «في هذه السنة: (سنة 22هـ) سار عمرو بن العاص من مصر إلى برقة فصالحه أهلها على الجزية» وقال: «فلما

فرغ من برقة سار إلى طرابلس الغرب» (جـ3/ 25) وينظر منه أيضاً ص89 وجـ11/ 91 و100 و108، وغير ذلك كثير، وينظر أيضاً: «وفيات الأعيان» لابن خلكان المتوفي سنة (682هـ) ـ (جـ6/ 217) ـ تحقيق إحسان عباس، وينظر أيضاً «حكاية مدينة» ص (62) في نص عن الدرر الكامنة للحافظ ابن حجر المتوفي سنة (850هـ).

ب ـ المؤلف لم يذكر لنا مصدراً لقوله ولم يشر إلى المراجع القديمة في استعمال هذا الاسم وهي تذكر هذا الاسم (طرابلس الغرب) كثيراً كما سبق.

جـ ـ التفريق بينها وبين طرابلس الشام بإضافة كل واحدة منها لما يميزها عن الأخرى كان أمراً وارداً وضرورياً في عصور الإسلام المختلفة لشهرتهما ولمكانة كل منهما من خريطة العالم الإسلامي قبل الحكم التركي، ولكثرة المنسوبين إليهما، وهذا ما تحس به وأنت تقرأ حديث كتب التراث عنهما وأقوال العلماء فيهما، ولكن ذكر المميز فيهما ليس بلازم في كل حين، فكثيراً ما يترك لدلالة السياق أو القرائن اللفظية.

3 ـ وقال الأستاذ المؤلف: «ويبلغ عدد سكان مدينة أطرابلس سنة 1967م (250000) نسمة» (ص30)، وهذا القول صحيح لتقييده بسنة (67)، أما الآن فهو غير صحيح لبلوغ سكانها ـ الآن ـ أكثر من مليون نسمة حسب آخر تعداد، وهذه الزيادة في السكان صحبها ـ من غير شك ـ تطور كبير في مرافق المدينة واتساع عمرانها بنشوء أحياء جديدة كثيرة فيها وشوارع وطرق ومؤسسات ومبان كثيرة، مثل مؤسسات التعليم التي لم يتعرض لها المؤلف الكبير مطلقاً، ويكفي أن نعلم أن جامعة طرابلس: «جامع الفاتح» هي أكبر الجامعات الليبية وأن عدد طلابها ـ الآن ـ أكثر من أربعين ألفاً ـ فيما أعلم ـ وغير ذلك كثير.

ـ وهذه الملاحظة على ما ذكره في مدينة طرابلس المتعلقة بعدد السكان ومظاهر التطور والعمران يصح تعميمها على كل المدن والقرى الليبية فإن ما كتبه عنها كلها من هذه الناحية يحتاج إلى مراجعة وتوثيق.

4 ـ جودة هي الكراريم:

مما ذكره المؤلف الكبير في حرف الجيم (جودة)، فقال: (جودة): هي

جيمي (انظر جيمي). وقال في التعريف بـ(جيمي): جيمي: اسم مكان ببادية مصراتة يقع جنوبيها وهو من أملاكها وبه بئر، وفي أيام الحكم الإيطالي اغتصب الطليان هذه الأراضي وبنوا فيها قرية سموها جودة».

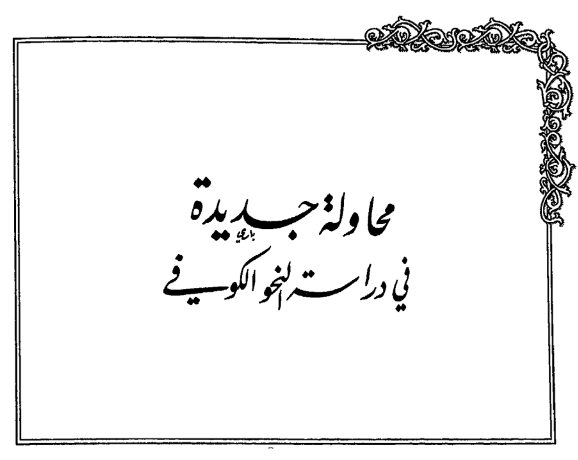
والمعروف المؤكد أن جودة اسم إيطالي لقرية زراعية تقع في الجنوب الشرقي من مدينة مصراته وأن بعدها مباشرة طمينة التي سبق ذكرها، وأن اسمها الأصلي الذي طمسه الإيطاليون هو الكراريم الذي رجع إليها بعد التخلص من الطليان، ولو كان اسمها الأصلي جيمي ـ لرجع إليها، وقد ذكر المؤلف الكراريم في حرف الكاف ولكنه لم يربطه بالاسمين السابقين، فقال: «الكراريم» مكان جنوبي مصراته بنحو (25 كم) وقعت فيه معركة بين الطرابلسيين والطليان سنة 1922م».

فما كان يسمَّى بـ(جودة) هو الآن ـ الكراريم دون شك.

5 ـ بلاعزة جمع بلعزيّ لا بلعز:

مما تعرض له المؤلف في تعريفه بقريته: «الحرْشا» أسماء القبائل التي تسكنها وكان من بينهم البلاعزة فافترض أن المفرد بلعز وأصله أبو العز قائلاً: إن العرب قد تكتفي بالباء من أبو في الكنية فتقول في «أبو الحارث»: بلحارث، قال هذا مع أنه نقل عن شارح القاموس أن البلاعزة «نسبوا إلى جدٍّ لهم لقب ببلعز» ـ رواية عن صديق له بلعزي، وأن النص الذي نقله عن الشارح نفسه يدل على أن النحت المذكور يكون فيما صُدِّر بابن مثل ابن الحارث أو بني الحارث فيقال بلحارث ـ وهو المعروف ـ ولكن حتى على صحة افتراضه يجب أن يكون مفرد بلاعزة بلعزيا بياء النسبة وتكون التاء في الجمع عوضاً منها مثل: عبقري وعباقرة، وأشعثي وأشاعثة، ولا يصح أن تكون جمع بلعز لأنه اسم الجد المنسوب إليه وليس اسماً للواحد المجموع، ولأن بلعزا لا تزاد في جمعه التاء، وإنما يقال: بلاعز مثل جعفر وجعافر، فوزن بلعز فعلل لا فوعل وجمعه بإضافة ياء النسبة فعالله لا فواعل ولذا كان من الخطأ الواضح قول المؤلف: «وقد أَجْرَوْا حكم المفرد على بلعز وجمعوها على بلاعزة وفوعل يجمع على فواعل».

* * *



د. صلاح مهدي الفرطوسي
الجامعة الإسلامية بالنيجر

كنتُ قد حدثتك في وقفة سابقة عن كتاب (تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب) للدكتور محمد المختار ولداباه) ووعدتك يومها أن ألتقيك ثانية مع كتاب (دراسة في النحو الكوفي من خلال معاني القرآن للفراء) للأستاذ المختار أحمد ديرة.

وليس سهلاً على كوفي مثلي رماه مغتربه في بلاد تبعد عن الكوفة آلاف الأميال لا يشاركه غربته عراقي آخر أن ينظر في كتاب يتحدث عن الكوفة ولا يهش له، ولعل الدهشة تأخذ بتلابيبه أولاً فيندفع إلى قراءة الكتاب بتحيز بسبب أحكام الغربة ونوازعها.

(*) قدم أصله إلى مجلة المناهل المغربية.

ويوم وصلتني هدية المختار الأول وجدت الكاتب قد أخذ بيدي ببراعة من مقدمة الكتاب إلى خاتمته حينما داعب وجداني بقوله (نشأ النحو العربي على ضفاف شط العرب، وربته البصرة وليداً وغذته الكوفة بلبانها ورعته دار السلام بين الرصافة والكرخ) ثم أحكم علي الخناق حينما واصل حديثه بقوله: (كانت الانطلاقة الأولى على يد الإمام علي حينما عهد إلى أبي الأسود الدؤلي أن ينحو نحوه فوضع أبو الأسود الأصول الأولى).

وما فعله المختار الأول في هديته فعله المختار الثاني، ولكن بطريقة أخرى فعلاقتي بصاحب مدرسة الكوفة الدكتور مهدي المَخْزومي رحمه الله ترقى إلى أني وشحت الجزء الثاني من كتابي مختصر العين تحقيق وتقديم بإهداء للفقيد أسمح لنفسي بنقله لك (لشيخ نحاة عصره فقيد العربية ومحبيها مهدي المخزومي) وكان هذا بعد أن فجعت بوفاة الشيخ وهو بين طلابه ومريديه.

ولقد راودتني نوازع كثيرة يوم أهداني أخي المختار ديره كتابه فبدأت أتنقل بين فصول أبوابه وفي نيتي أن أتصيد للرجل بالماء العكر على غير عادتي، ووجدتني في منتصف الطريق أنتصف له بل أشفق عليه غاية الإشفاق حتى وجدت نوازع كثيرة تدفعني إلى هذا التنويه بل أكثر من هذا وجدتني أصب جام غضبي على طرائق دراستنا المشرقية عامة منهجاً ودراسة وأسلوباً وتوجيهاً لأننا لا نراعي في طلابنا إلاً ولا ذمّةً، ففي سنوات مشاركتي عضواً أو مقرراً في لجان الدراسات العليا في غير جامعة من جامعاتنا العربية كنت أرى أن تسجيل موضوعات الماجستير أو الدكتوراه مسؤولية يشترك فيها الطالب والأستاذ المشرف ولجنة الدراسات العليا، وهي ثقيلة ما استطعنا حملها أو رعايتها الرعاية المطلوبة التي ترقى إلى شرف مسؤولية العضو في تلك اللجان فقد رأيت في هذه الفترة التي امتدت أكثر من خمس عشرة سنة موضوعات تسجل للماجستير، وهي صالحة للدكتوراه، وأخرى تسجل للدكتوراه ولا تصلح حتى للماجستير، وبسبب من قلق الطالب في هاتين المرحلتين والشدّ العصبي الذي يعانيه فيهما قد يتورط بموضوع لا طائل من ورائه أو بآخر لا يتناسب مع قدراته أو بثالث لا ينسجم مع مرحلته.

وبسبب من (الأنا) قد تخلق الرسالة مشروع عالم إلا أنها قد تقتله في ذات الوقت أو تدفعه إلى مزيد من العطاء لكي يستطيع تجاوزها وقلة قليلة هي التي استطاعت أن تتحرر من أسار رسائلها من الذين تخرجوا في جامعاتنا العربية.

فالمخزومي صاحب مدرسة الكوفة، والفتلي صاحب أصول ابن السراج ويوسف خليف صاحب حياة الشعر بالكوفة وهدارة صاحب اتجاهات الشعر العربي وحسام النعيمي صاحب الدراسات الصوتية عند ابن جني وكاظم بحر صاحب المقتصد لعبد القاهر وزهير غازي زاهد صاحب أبي جعفر النحاس، وآل ياسين صاحب الدراسات اللغوية عند العرب إلى نهاية القرن الثالث وحسين نصار صاحب المعجم العربي وجابر عصفور صاحب الصورة الفنية وعلى عباس علوان صاحب الشعر العراقي والقائمة تصعب على الحصر، وهو أمر لا نراه ولا نلمسه عند اللامعين من أساتذتنا وزملائنا الذين درسوا في جامعات الغرب إذ من النادر أن يعرف أحدهم برسالته بل إن أعمالهم العلمية التي عرفوا بها جاءت بعد تلك المرحلة أذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر طه حسين وسيد يعقوب بكر ومصطفى جواد وجواد علي ومحمود فهمي حجازي ومحسن مهدي ورمضان عبد التواب ومحمد مهدي البصير وإبراهيم السامرائي وغيرهم.

أما الذين استطاعوا النجاة من أسر رسائلهم ممن درس في جامعاتنا فهم قلّة لا تصعب على الحصر في مقدمتهم أستاذ الجيل شوقي ضيف.

وأزعم أن الأستاذ الجاد يستطيع أن يفرق بين موضوع اعتيادي يقدمه طالب اعتيادي وبين طالب نابه بين يديه أو يختار له موضوع يمكن أن يطوره من مرحلة الماجستير إلى مرحلة الدكتوراه، وهو أمر لا تأخذ به جميع جامعاتنا بينما تمنح بعض الجامعات الغربية بل أغلب الجامعات الغربية هذه الصلاحية إلى الأستاذ المشرف.

كل هذه الرؤى وغيرها تداخلت مع السطور وأنا أقرأ كتاب الأستاذ المختار الذي هو في أصله رسالة ماجستير قدمها إلى جامعة الفاتح فقد وجدته قد ركب الصعب وهو في أول الطريق، لأن الرحيل في أواخر الثمانينيات إلى دائرة النحو الكوفي مغامرة محفوفة بالمخاطر والأهوال تحتاج إلى وعي وخبرة

وإلى أكثر من دليل ولا سيما بعد أن تشعبت سبلها واختلطت تضاريسها اختلاطاً يصعب على الفرز وهو صعب يركبه من تمرس على البحث وقطع أشواطاً فيه إذ يحتاج إلى خبرة وتمكّن ووعي وثقافة وأفق علمي واسع وإلمام بالمطبوع الذي تقاسمه المشرق والمغرب، على أن توفر الزاد والمطية لهذا الصعب يمنح ألواناً من المتعة والتأمل وتكوِّن عوداً صُلْباً وتُمَكِّن جذوراً وتهب وارفاً وتقدم مائدة من الأطايب.

أما مخاطر الطريق ومزالقه، فإن الباحث وقف وسط مجموعة ملء السمع والبصر فهو بين المخزومي الذي غطت رحلته في النحو الكوفي المشرقين وتعدتها وبين أحمد مكي الأنصاري صاحب (أبو زكريا الفراء ومذهبه في النحو واللغة) وبين هذا وذاك عشرات ممن فتح أبواباً وأصل أصولاً كشوقي ضيف في مدارسه، والحلواني في أصوله، ومحمد عيد في أصوله أيضاً، ومازن المبارك في النحو العربي وإبراهيم رفيدة في النحو وكتب التفسير، ومحمد إبراهيم عبادة في عصور الاحتجاج في النحو العربي، وغيرهم كثير.

ولا شك أن الأخ الكريم المختار قد تشوف الطريق قبل اقتحامه، ولعلها الذات الطافحة بالأمل هي التي دعته، ولقد أكرمه الله بشيخ ـ أرجو الله أن ألتقيه في مستقبلات الأيام ـ أخذه أخذ عارف بكل التضاريس والطريق الذي كان في غاية الوعورة في أوال الخمسينيات حينما اقتحمه مهدي المخزومي يدعونا الأنصاف أن نتخيله في غاية الوعورة أيضاً في أواخر الثمانينيات بعد كل الركام المعرفي الذي استجد خلال كل هذه السنوات.

فكوفة الخمسينيات هي كوفة الخليل كما أن البصرة بصرته، والمدارس التي توزعت الخليل أخذت ملامح أخرى، و(المعاني» الذي كان مخطوطاً قابعاً في دار الكتب المصرية أصبح متداولاً بين الناس بتحقيق محمد علي النجار وغيره وقد قام بتمهيده ودراسته أحمد مكي الأنصاري، ولقد درس هذا وذاك عوامل التأثير والتأثر بالمدرسة الكوفية عند جمهور من النحويين، وعلى هذا فإن النحو الكوفي بعد أكثر من ربع قرن من الدراسة والتنويه في حاجة إلى رحلة أخرى إليه تتشوف التراث الجديد والقديم، تجمع وتغربل لتقدمه في حلّة أخرى

لا تتنكر للجهود السابقة ولا تدعيها، وإنما تستفيد منها جميعاً في محاولة لرأب الصدع وإيضاح الصورة وتقريبها.

والباحث نابه اختط لنفسه طريقاً وسطاً فهو ليس بصدد مدرسة الكوفة ولكنه قدمها، وهو ليس بصدد الفراء ولكنه درسه لأنه أراد أن يقدم مدرسة الكوفة من خلال الأثر الكوفي الوحيد وهو (معاني القرآن) للفراء إذ لعبت الأقدار بالتراث النحوي الكوفي فلم يصل إلينا منه شيء ذا بال باستثناء المعاني، ولا تحدثني عن (مجالس ثعلب) إذ ليس له فيه إلا الجمع والرواية وإن سلم له شيء فيه فهو لا يغني ولا يشبع، وأما الكسائي فلعله لم يدرس حتى الآن دراسة فاحصة تستوعبه فمن درسه درسه من خلال أثر تلميذه الفراء، ولعل دراسة فاحصة لقراءته التي تَسَبَّع بها تفتح آفاقاً جديدة.

ومدرسة الفراء - إن صح التعبير - لم يصلنا منها إلا رسائل في اللغة اهتمت بروايتها وتدوينها وتصنيفها ودراسة بعض جوانبها وهذا ما نلمسه في مصنفات ابن السكيت والزاهد وأحمد بن فارس وغيرهم.

الباحث إذن ليس بصدد أبي زكريا الفراء وهكذا تخلص من صاحبه وليس بصدد مدرسة الكوفة وهكذا تخلص من صاحبها ولكنه بصدد النحو الكوفي من خلال معاني الفراء، وطبيعي أن تلتقي جميع الطرق إذا كان المركز واحداً ولكن كان ينبغي أن تكون هذه الطرق في الأصل (النحو الكوفي من خلال معاني القرآن) وهكذا سجل الباحث مأثرة فحقٌّ للدار التي نشرت الكتاب سنة 1991م أن تخرجه في أجمل حلّة دون خشية أو خوف من خسارة.

وعلى أساس هذا الاتجاه يكون الكتاب قد قدم إضافة جديدة إلى المعرفة هذا الجديد الذي يسجل له أولاً هو أن على دارس مدرسة الكوفة أن يدرسها من خلال كتاب الفراء وليس من خلال كتاب «الإنصاف» للأنباري مثلاً بل يمكنه من خلال المعاني أن ينتصف من الإنصاف الذي لم يكن صاحبه منصفاً في مواضع كثيرة أحصاها الباحث بل أحصى على الأنباري أنفاسه من خلال معاني القرآن إذ لم ينصف الأنباري الكوفيين بسبب بصريته التي طغت عليه فأراد تشويه هذه

المدرسة التي شوهتها الأحداث كما شوهت إرث الأمة اللغوي (كتاب العين).

وللكوفة بريق يخطف الأبصار فهي إرث الأمة الذي تباهي به عربياً وإسلامياً ففيها عرفت سلطة الحق والعدل ومنها تعلمت الأمة دروس الثورة على القهر، وهي المدينة العروس التي ترفل بأمجاد القديم الذي ما زلنا نتدثر به فمنها انطلقت جحافل الفتح إلى كل المشرق حتى وصلت إلى حدود الصين، وهي لوحدها تزهو على بقية الأمصار الإسلامية بقرائها وقراءاتها وهي التي أنجبت مدرسة الرأي والعقل التي تربت على يد الإمام علي وصحابة رسول الله ﷺ كعمار بن ياسر وعبد الله بن مسعود وغيرهما من كبار الصحابة فقد (هبط الكوفة ثلاثمائة من أصحاب الشجرة وسبعون من أهل بدر) وهي التي أنجبت للأمة بالإضافة إلى آلاف العلماء سيد القصيد العربي أبا الطيب المتنبي، ومن أزقتها تسلل إلى بغداد سَدَنَةُ الشعر العربي فملؤوها عربدة وسهراً ومجوناً وحكمة ومدحاً وهجاءً وما إلى ذلك من فنون فكيف يستطيع الذي يرغب بالكتابة عن النحو الكوفي من خلال معاني الفراء أن يتخلص من إسار دائرة السحر هذه، وهكذا وجد المختار قلمه واقعاً في حبائل الكوفة إرثاً وتاريخاً وخططاً، ولو سألناه لماذا؟ لقال: تعال معي وحاول أن تخرج من تلك الحبائل، ولقد حدثني مرة أستاذي يوسف خليف عن تجربته في حياة الشعر بالكوفة وذكر أن أستاذنا الدكتور شوقي ضيف الذي كان مشرفاً على رسالته قال له: إنك أصبحت كوفياً أكثر من الكوفيين.

والكتاب في طبعته الأولى التي صدرت سنة 1991م من دار قتيبة ببيروت يقع في ثمان وتسعين وأربعمائة صحيفة، شكر في صفحته السادسة من رآه جديراً بالشكر ممن ساعده في رحلته الشاقة الطويلة، وفي مقدمتهم أستاذه د. إبراهيم عبد الله رفيدة، الذي وجدت أثره في رسالة من خلال كتابيه النحو وكتب التفسير ومعاني القرآن الكريم ومما أسفت عليه أنني لم أطلع على الكتابين المذكورين كما أن إقامتي بالجماهيرية الليبية لم تمنحني فرصة أتعرف فيها على هذا العالم الجليل.

وأخذت الكوفة في القرنين الأول والثاني الهجريين تمصيراً وخططاً ودوراً

وتكويناً الفصل الأول من الباب الأول وكان نصيبه خمس عشرة صفحة من الكتاب.

وأخذت المدرسة نشأة ومنهجاً الفصل الثاني وكان نصيبه ست صفحات وخص رجال المدرسة؛ الرؤاسي والهراء والكسائي والفراء بالفصل الأخير من الباب الأول ودرسهم في تسع صفحات.

ثم انتقل في الباب الثاني إلى الفراء فدرسه مولداً ونشأة وثقافة وأثاراً في ثلاثة فصول استغرقت عشر صفحات من الكتاب.

وخص الباب الرابع والأخير لدراسة النحو الكوفي من خلال معاني الفراء فدرسه في ثلاثة فصول الأول: بعنوان أصول النحو الكوفي ومصادره ومصطلحاته وخصائصه وقد احتل هذا الفصل مئتين واثنتين وسبعين صفحة من الكتاب، ثم انتقل في الفصل الثاني إلى دراسة مسائل الخلاف فدرسها في مئة وعشرين صفحة بعدها انتقل في الفصل الأخير إلى المقارنة والترجيح وكانت حصة هذا الفصل أربع عشرة صفحة.

أما بقية صفحات الكتاب فهي للمقدمة ولفهارس الكتاب السبعة.

والباحث استوعب معاني الفراء استيعاباً مكّنه من إعادة النظر في مسائل كمال الدين الأنباري في انصافه، وهو أمر قلَّ من التفت إليه فَفَنَّدَ أشياء كثيرة ألصقها الأنباري بالكوفيين منها اتهامهم بالقول: إن أصل اشتقاق الاسم من الوسم إذ لم يذهب إلى مثل هذا الكسائي أو الفراء أو ثعلب فالاسم (سُمو أو سِمي) فمن ضم أخذه من سموت أسمو، ومن قاله بالكسر: أخذه من سميت أسمي على لغتين، بل إن مناقشة أصل اشتقاق الاسم لم تظهر إلا في نهاية النصف الأول من القرن الرابع (320 ـ 323) وقد حشد الباحث كل النصوص التي تؤيد ما ذهب إليه.

وادعى الأنباري أن الكوفيين ذهبوا إلى أن (نعم وبئس) اسمان فرد الباحث بأنه ادعاء لا يؤيده ما ورد في معاني الفراء بل كل النصوص التي وردت فيه تؤيد فعلية هاتين اللفظتين (328).

ونسب الأنباري إلى الكوفيين ومنهم الفراء ذهابهم إلى أن (إلا) تكون

بمعنى الواو، وذكر الأمثلة التي جاء بها في كتابه ثم عاد إلى كتاب المعاني فبين أن صاحبه قد عاب على من قال: إن (إلا) بمعنى (الواو) إلا إذا توفر شرط وهو أن يكون المستثنى مساوياً للمستثنى منه أو كان أكبر منه بحيث تكون بمعنى سوى (345 ـ 346) ولم يكتف بمثال واحد إنما استقرأ كتاب المعاني ليبين تزيّد الأنباري.

وذهب الأنباري أيضاً إلى أن الكوفيين يجوزون العطف على الضمير المخفوض كقولك: مررت بك وزيد، وهو أمر لا يجيزه البصريون ثم ساق أمثلة لذلك مستدلاً بادعاء أن الكوفيين يستدلون على الجواز اعتماداً على قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامِ﴾ بالخفض في قراءة حمزة، والذي تبين للباحث أن الفراء قدم النصب لأنها قراءة جميع القراء باستثناء حمزة كما أنه قال بشأن القراءة: (وهو كقولهم بالله والرحم وفيه قبح لأن العرب لا تردّ مخفوضاً على مخفوض، وإنما يجوز هذا في الشعر لضيقه) كما ذكر الباحث أدلة أخرى فند فيها ما ذكره الأنباري (351 ـ 354). وليس الأنباري وحده الذي قال مثل هذا فقد تابعه بعض المتأخرين ولا سيما من اطلع منهم على (الإنصاف) كالأشموني الذي قال: (وحاصل كلام الفراء فإنه أجاز مررت به نفسه وزيد ومررت بهم كلهم وزيد) وكذا فعل ابن مالك.

وكما ألمحنا سابقاً فإن الباحث لا يحاول مصادرة جهد غيره فهو في المسألة السابقة أشار إلى من فتح له الطريق وهو شيخه إبراهيم رفيدة إذ نقل من كتابه النحو وكتب التفسير 1/267 (والفراء يخرجها على ما يخرجها عليه البصريون من العطف والتقدير ويتفق معه الأنباري في بعضها حتى في المقدر وقد يختلفان بعض الاختلاف في المعطوف عليه).

وشخصية الباحث في هذا المبحث واضحة فهو في بعض المسائل كمسألة (ما يجوز من وجوه الأعراب في الصفة الصالحة للخبرية إذا وجد معها ظرف متكرر) في مثل قولك: في الدار زيد قائماً فيها، التي ادعى الأنباري أن الكوفيين يذهبون إلى أن النصب واجب في الصفة إذا كرر الظرف التام وهو خبر المبتدأ، أما البصريون فإنهم يرون أن النصب لا يجب بل يجوز فيه الرفع كما يجوز فيه

النصب، يقول الباحث: (وهي بداية غير دقيقة ولم تكن موفقة حيث إن الكوفيين الذين لم يستثن منهم أحداً «أي الأنباري» لم يقولوا بوجوب النصب كلهم، وإنما ينفرد الفراء برأي في معانيه لا يخالف رأي البصريين ولنحتكم إلى قول الفراء ففي قوله تعالى: ﴿فَكَانَ عَاقِبَتَهُمَا أَنَّهُمَا فِي النَّارِ خَالِدَيْنِ﴾ يقول الفراء: (وهي في قراءة عبد الله فكان عاقبتهما أنهما خالدان في النار وفي قراءتنا خالدين فيها نصب ولا أشتهي الرفع وإن كان يجوز) (377). . ثم يقول الباحث: (ولهذا كله أرى أن المسألة ليست خلافية بين البصريين والكوفيين، وإن كان الأنباري قد جعلها كذلك بلا حجج وأن ما يقول به البصريون قال به الفراء من جواز الرفع وإن كان يرى أن النصب أولى) (378).

ومن المباحث المهمة في الكتاب مبحث المصطلح وما يقابله عند البصريين فقد رصد الباحث ثمانية وعشرين مصطلحاً اختلفت التسمية فيها بين البصريين والكوفيين وعلى حد علمي يكون المختار آخر من طرق هذه القضية من الباحثين؛ فالمحل عند الكوفيين هو الظرف عند البصريين والبدل عند البصريين هو الترجمة أو التبيين أو التكرير عند الكوفيين، والصفة عند البصريين هي النعت عند الكوفيين والأسماء المصروفة وغير المصروفة عند البصريين هي ما يجري وما لا يجري عند الكوفيين، واسم الإشارة عند البصريين هو التقريب عند الكوفيين وضمير الفصل عند البصريين هو العماد عند الكوفيين والحال هو القطع عند الكوفيين وحروف الجر هي الصفة أو حروف الإضافة عند الكوفيين واسم الفاعل هو القسم الثالث من أقسام الفعل وهو الفعل الدائم عند الكوفيين، والإثبات عند البصريين هو الإقرار عند الكوفيين والنفي هو الجحد عند الكوفيين إلى غير ذلك من المصطلحات.

وهو في مواضع كثيرة لا ينقل نقلاً آلياً وإنما ينقب ويبحث ويرجح ففي مبحث الفعل المبني للمجهول الذي يقابله عند الكوفيين مصطلح ما لم يسم فاعله يقول: (والمصطلح في رأيي قريب إلى روح المصطلحات لأن الفاعل لم يذكر ولم يسمّ بخلاف المبني للمجهول الذي ينبيء على أن الفاعل مجهول لدى السامع وإن كان في الحقيقة قد يكون معروفاً فما لم يسم فاعله أكثر توفيقاً في

الدلالة على المعنى، وإن كنت بهذا الرأي أخالف ما ذهب إليه صاحب كتاب أبو زكريا الفراء حيث أثنى على المصطلح البصري (المبني للمجهول دون إبداء رأي وجيه) (279).

والباحث في كثير من المواضع يدرس الفراء على أنه شخصية نحوية تحسن الاجتهاد ولعلها تتفرد فيه، فالكوفيون الذين عرفوا بالقياس على المسموع عامة نرى أحياناً للفراء مواقف تخالف هذا الشائع، يقول الباحث: (وحتى المسموع من العرب لا يقيس عليه أحياناً ولا يجيزه ولا يستحسنه قال عن عسى زيد قائماً: إنه لم يجيء إلا في عسى الغوير أبؤساً، وقال الفراء: عسى لا يقال ولا يستحسنها ولا يجيزها إلا مع أن) وقد استفاد الباحث من كتاب (ظاهرة الشذوذ في النحو العربي) لفتحي الدجاني. وقال الباحث وأجازها ـ أي الفراء ـ في عسى الغوير أبؤساً لأنها مثل، والباحث لا يترك مسألة مثل هذه تذهب دون أن ينقب عن أشياء أخرى قال عن الفراء: (وتجده أحياناً يزيد صيغاً في اللغة لم تسمع قبله ويقول عنها: قياساً يجوز أن تكون كذا فيقول مثلاً عن شهر جُمادى بالضم ولو جاء جِمادى بالكسر كان صواباً مثل قولك: عِطاشه وكِسالى وبالضم جُمادى وكُعطاشى وكُسالى وبالفتح جَمادى مثل عَطاشى وكَسالى، فهو يجيز الكسر في الحرف الأول وله أصل قاس عليه ويجيز الفتح وكذلك له أصل يقيس عليه أيضاً) (149).

وأشار الباحث إلى بعض الجوانب الصرفية وإن كان لم يوضح مسائل الخلاف فيها كمعالجة الفراء الصرفية لجمع (يوم) وحديثه عن بعض معاني صيغ الزيادة في بعض المشتقات والمساعاة والمشاهرة وزيادة الهمزة في الفعل الثلاثي وقياسية دلالته على الإزالة، وتصحيح ـ ياء معايش وما إلى ذلك (126، 147، 148، 150).

وقد يخطىء الفراء العرب أحياناً لأنه يحكّم السماع الذي لا يصدر عن الدهماء أو العامة إن صح التعبير لأن العرب قد تخطىء أحياناً يقول: (وربما غلطت العرب في الحرف إذا ضارعه آخر من الهمز فيهمزون غير المهموز، سمعت أعرابية من طيىء تقول: (رثأتُ زوجي بأبيات، ويقولون: لبّأت بالحج

وحلأت السويق فيغلطون لأن حلأت قد يقال في دفع العطاش من الإبل ولبأت ذهب إلى اللبأ الذي يؤكل ورثأت زوجي ذهبت إلى رثيئة اللبن وذلك إذا حلبت الحليب على الرائب) (151).

وفي الفصل الثالث من الباب الرابع من الكتاب الذي ورد سهواً بعنوان الفصل الأول قام الباحث بدراسة مقارنة ترجح عنده فيها أن مدرسة الكوفة انحازت بثلاث ميزات هي التوسع في الرواية الذي ترتب عليه توسع في القياس كما كان من نتائج الدرس النحوي الكوفي ظهور مصطلحات خاصة به بدليل مخالفة الفراء لكثير من مصطلحات البصريين (425 ـ 430).

ويرى الباحث أن هناك عوامل عدة هيأت جوّاً صالحاً لنمو الخلاف عزاها إلى الموقع الجغرافي والاجتماعي للمدينتين ولوضعهما السياسي وكان للعصبية سهمها في توسيع شقته وأضاف عاملاً آخر هو اهتمام الكوفة بدراسة القرآن والحديث الشريف والشعر إذ هبط الكوفة ثلاثمائة من أصحاب الشجرة وسبعون من أهل بدر، وهم أي: الكوفيون أصحاب فقه وحديث وقراءة وأهل البصرة أصحاب علوم وفلسفات لأنهم أكثر اختلاطاً بالأجانب من أهل الكوفة، وأكثر حرية في اعتناق المذاهب المختلفة كما أنهم أكثر تأثراً بالثقافات المختلفة، وقد أفاد الباحث استنتاجه من طبقات ابن سعد ومن مدرسة المخزومي رحمهما الله (311 ـ 312).

ويضيف الباحث عاملاً آخر، وهو اللغة التي هي الملجأ الذي يحتكم إليه اللغويون والنحاة وموقف كل فريق منها أو الموقع الجغرافي للمتحدث بها.

ومن طبيعة الأعمال الجيدة أن تظهر فيها بعض الهنات قد يعود بعضها لخطأ طباعي أو سهو يقع فيه الباحث أو رأي يكثر تداوله حتى تصعب نسبته أو توثيقه أو يكون الباحث قد وافق آخرين فرأى رؤيتهم متحدثاً بضمير الجماعة أو قائلاً بقولهم، إلا أن ذلك لا يدفع عنه بل يقتضيه التنويه والتصويب في طبعة الكتاب الثانية.

يقول الباحث في مبحث أصل النحو الكوفي (ولا يفوتني أن أقول: إن النحاة اعتبروا منتصف القرن الثاني للهجرة هو نهاية الفترة الزمنية للاستشهاد بلغة

من سكن الحضر وأواخر القرن الرابع الهجري لمن سكن البوادي. .) (142) وطبيعي أن القول يحتاج إلى توثيق بمصادر قديمة وأخرى حديثة إذ أشار إلى بعض هذا الدكتور محمود فهمي حجازي وإبراهيم أنيس وأحمد علم الدين الجندي كما مثل لبعض هذا الأزهري الذي قضى سنوات في الأسر وهو من علماء القرن الرابع وكذا فعل ابن جني وغيرهما. وفي الصفحة نفسها (142) يقول: (وبهذا يمكن أن أقول) ثم يفتح قوساً بعد القول مباشرة (كذا) «إن خلاف مدرستي البصرة والكوفة كان القياس سبباً في. . .) ثم لا يغلق القوس وملاحظتنا عليه هي إذا كان القول له فلا مكان لفتح هنا، وأما إذا كان الكلام لغيره، فأما أن يكون قد سبقه استنتاج وجاء ما بداخل القوس تأييداً لوجهة نظره، وأما أن يكون القوس قد وقع سهواً، وأيّاً كان الأمر ينبغي تداركه، إما بحذفه أو إثباته والإشارة لمصدره في الهامش حتى يجنب قارئه الحيرة.

وبدأ في موضع آخر (ص151) فقرة في مبحث موقف الفراء من القياس بقوله: (فهو يخطىء العرب لأنه يحكم السماع والفصاحة) وهي عبارة قلقة توقع باللبس وبهذه الصورة تكون حجة على الفراء، إذ كيف يخطىء العرب وهو يحكم السماع، وكان الباحث يستطيع الإمساك بتلابيب العبارة فيعمقها لأن العامة تخطىء في أحيان كثيرة، ويصعب عليها التعبير في أحيان أخرى، وقد تقيس قياساً خاطئاً في مواضع من القول، وقد ذهب إلى مثل هذا كثير من الباحثين، وعلى هذا فإن الفراء يخطىء العرب حين يجد مسوغاً علمياً للتخطئة.

وعلى الرغم من دراسة الباحث للسماع والقياس عند المدرستين التي خلص فيها إلى القول: (أضف إلى ذلك أن البصريين ـ كما تقول كتب التراجم ـ لا يقيسون إلا على الكثير المسموع غير أنهم لم يحددوا تلك الكثرة، فأما الكوفيون فيتسامحون كثيراً في القيود التي وضعها البصريون على السماع حتى قيل: إنهم يعتدون بكل مسموع. .) وكل هذا يحتاج إلى تفصيل وتأصيل، فما علاقة كتب التراجم بأمر القياس والسماع، وإن كانت لها علاقة فما هي هذه الكتب، والباحث حين يستمر بهذا المبحث يحيل مرة على كتاب الوساطة، وفي أخرى على بحث للسيد رزق الطويل وفي ثالثة على ضحى الإسلام لأحمد

أمين، وبعد ذلك ينقل نصاً من الخصائص كان من الأجدر أن يبدأ به ويعمقه.

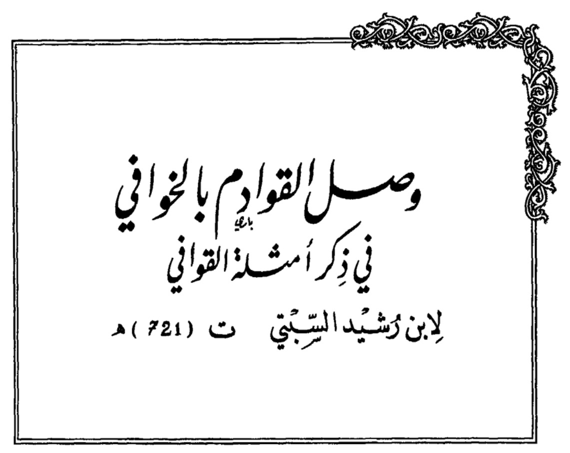
أما عن مئة صفحة وقعت في أول البحث، فعلى الرغم من أهميتها وما بذل فيها من جهد فإن اختصارها في صفحات قليلة لا يؤثر على هندسة البحث ولا يقلل من أهميته، فآثار الفراء مثلاً سبق أن ذكرت في مراجع حديثه كثيرة، وكان بإمكان الباحث أن يسردها دون تفصيل ويحيل على مراجعها دون أن يحاسبه أحد لأن عنوان الرسالة لا يقتضيها، وإن كان قد وجد إضافة انفرد بها ذكرها بالتفصيل فتحسب له، ومثل هذا يقال عن مبحث حياة الفراء وثقافته وترجمته، ومبحث الكوفة اسماً وتاريخاً وتمصيراً وتكويناً اجتماعياً وهي مئة صفحة كلفت الباحث عناء هائلاً لو اختصرها لظهرت الرسالة في هندسة أكثر إحكاماً تساعد قارئه على الوصول إلى لبّ البحث من أقصر الطرق.

على أني أستطيع أن أقدر جهد الباحث خير تقدير، وإذا كنت قد داعبته في الآخر مداعبة أرجو ألا تكون ثقيلة عليه فلأني رأيت عوداً قوياً كما رأيت البحث قد أتعبه في النهاية بسبب هندسته واضطره إلى جعل الفصل الثالث من الباب الرابع بمثابة خاتمة لكي يستقيم له التفصيل ولكنه لم يستطع إقناعنا حين تركه بلا خاتمة.

لقد كان بحثاً ماتعاً يسّر لي رفقة طيبة في هذا المغترب، ولولا خوف الإطالة أو حرمان القارىء من متعة قراءة الكتاب لوقفت مع كل صحيفة من صفحاته عارضاً أو ناقداً أو مناقشاً.

على أني أرجو أن تكون الصفحات السابقة كفيلة بالتحفيز على قراءة الكتاب.

وسأبقى بانتظار هدية أخرى من أخي المختار تيسر متعة وتضيف جديداً إلى مكتبتنا النحوية.



د. علي لغزيوي

تقديم موجز:

يمثل كتاب (وصل القوادم بالخوافي في ذكر أمثلة القوافي) مظهراً حسياً من مظاهر التواصل الثقافي فيما بين المراكز الثقافية في الغرب الإسلامي، من جهة، ومظهراً إيجابياً للحوار العلمي بين العالم وأستاذه من جهة أخرى؛ فأبو عبد الله محمد بن رشيد السبتي الفقيه المحدث الأديب المشارك، صاحب الرحلة العلمية الهامة (ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين: مكة وطيبة)، تَلْمَذَ لأبي الحسن حازم القرطاجني (ت684هـ)، في طريقه من موطنه مدينة سبتة المغربية، إلى المشرق عبر أفريقية، حيث لقيه بتونس في حدود سنة 683هـ على الأرجح[1].

(1) منهاج البلغاء وسراج الأدباء لحازم، ص35 من مقدمة التحقيق.

ويبدو أن إعجاب التلميذ الذي لم يكن قد تجاوز الثلاثين بَعْدُ حينذاك، بشيخه الذي كان يومئذ في أواخر حياته واكتمال نضجه الفكري والمعرفي، كان وسيظل كبيراً، وهو ما تلخصه هذه الشهادة التي سجل فيها ابن رشيد نظرته إلى شيخه، ووصف انطباعه عنه فقال:

«أبو الحسن حازم حبر البلغاء وبحر الأدباء، ذو اختيارات فائقة، واختراعات رائعة، لا نعلم أحداً ممن لقيناه جمع من علم اللسان ما جمع، ولا أحكم من معاقد علم البيان ما أحكم، من منقول ومبتدع، وأما البلاغة فهو بحرها العذب، والمنفرد بحمل رايتها أميراً في الشرق والغرب، وأما حفظ لغات العرب وأشعارها وأخبارها فهو حمَّادُ رواياتها، وحمَّال أوقارها، يجمع في ذلك جودة التصنيف وبراعة الخط، ويضرب بسهم في العقليات، والدراية أغلب عليه من الرواية»[2].

لقد اختار ابن رشيد كتاب القوافي لأستاذه حازم[3]، واتخذه موضوعاً للشرح، إلا أنه لم يكتف بالشرح والتوضيح، بل يجمع إلى ذلك ذكر الأمثلة والشواهد لقضاياه وآرائه، ويخرج ذلك بالتعقيب والمناقشة واستعراض مختلف الآراء، مع الترجيح، كما يتميز بتذوقه لعدد من الشواهد الشعرية والوقفات النقدية الطريفة.

واعتماداً على نسخة فريدة من كتاب (وصل القوادم بالخوافي. . .)، هيأ الله لنا فرصة العثور عليها، قمنا بتحقيقه والتقديم له، وهو جاهز للطبع، ومنه اخترنا هذه المقدمة التي تعد مدخلاً مفيداً يبسط فيها الشارح وجهة نظره في القافية ومفهومه انطلاقاً من تعريفها عند حازم.

والكتاب غني بما سبقت الإشارة إليه، وبما يتضمنه أيضاً من استدراكات

---

(2) رحلة ابن رشيد، مخطوط الأسكوريال رقم: 1737 الورقة 40أ. ونقله المقري في أزهار الرياض: 3/ 172، كما نقل آخرون هذه الشهادة كالسيوطي وغيره.

(3) قمت بتحقيقه اعتماداً على نسخة فريدة توجد بتونس، وصدرت طبعته الأولى بالمغرب سنة 1996م تحت عنوان (الباقي من كتاب القوافي لحازم القرطاجني)، في 60 صفحة من القطع المتوسط.

على عدد من الدواوين المغربية والمشرقية، وكذلك بمنهجه الحي الذي يخرج به عن إطار الكتب العروضية ذات الطابع المدرسي الجاف. ولذلك فإن فائدته لا تقتصر على دائرة علم القافية، بل تتجاوز ذلك إلى مجالات أخرى تجعله في غاية الأهمية.

وتقدم لنا هذه المقدمة صورة واضحة عن شخصية ابن رشيد العروضي، وتبرز قدرته على الجدل والنقاش، وإلمامه بالثقافة العروضية التي تجعله واحداً من أبرز العروضيين في الغرب الإسلامي في عصره، إلى جانب كل من حازم القرطاجني، وابن السقاط، والقللوسي، وابن عبد الملك المراكشي، وغيرهم.

لا أريد أن أقف عند وصف النسخة المعتمدة في التحقيق، ولا عند منهج التعامل معها، فذلك موضعه المقدمة المفصلة لتحقيق الكتاب بكامله[4]، كما لا أريد في هذه المقدمة الموجزة أن ألخص موضوع النص، فالفقرات الآتية كفيلة بإبراز ذلك، بما تقدمه من دلائل على ثقة ابن رشيد بنفسه وعلمه في مخالفته أستاذه، ومجادلته بأدواته المعرفية نفسها الممثلة في المنطق، وفي تعقيبه على آراء كبار علماء القوافي[5]. وأكتفي بالقول إن هذا النص التراثي الجديد قيم ومفيد. وسيكون إخراجه إلى النور كاملاً بإذن الله تعالى إضافة متميزة في المكتبة العروضية خاصة، وفي المكتبة الأدبية العربية عامة. أسأل الله العلي القدير أن ينفع به.

النص المحقق:

بسم الله الرحمن الرحيم

[وصلى الله وسلم على نبيه الكريم، وعلى آله وصحبه أجمعين]

أحمد الرحـ[ـمن] ....[6]

---

(4) أعني الموجود منه، وذلك على الرغم من تعدد مشكلات النص وما فيه من خروم واضطرابات أمكننا التغلب على معظمها.

(5) لابن رشيد جهود عروضية أخرى سجلها في رحلته ولا سيما في الجزء السابع المخطوط.

(6) فراغ بسبب بتر ذهب ببقية الكلام.

فحا.......... وحاد بصر..........[7]

وقائلة عـ[ـلما] وحكما واصـ..........[7]

ورسوله المقرب المجتبى، أعلى الله..........[7]

في جيد المجد عقدَ يَفُوقُ دراً وَيَرُوقُ..........[7]

جهاده فما آلَوْا جداً ولا ونوا عزماً..........[7]

إنَّ من البيان لسحراً وإنَّ من الشعر لحكماً[8]. وقال عمر بن [الخطاب]......... الشعر، فإن فيه محاسن تُبْتَغَى وَمَسَاوِىء تُتَّقَى[9]. وقال: .... عَلِّمُوا أَوْلاَدَكُمْ الشِّعْرَ تَعْذَبْ أَلْسِنَتُهُمْ[10]. وسُئِلَ المأمونُ عن.......... الناس: قيل: يَعْني قراءةَ الشعر. وكان الشعرُ ديوانَ كلام العرب[11]، وبينا.......... وعذب، وهو المُعْرِبُ عن لُغاتها، المعرِّفُ ببلاغتها، المقيّدُ لِشَوارِدها، الـ.......... لفوائدها، السافرَ عن مقاصدها، وفيه شرحُ الكِتَاب، وشحْذُ الأَلْبَاب، وصقْلُ صدا.......... ظَمَاها، وتَخلِيصُ أَسَاليبها، وتَلْخِيصُ عِبَارَاتِها. كان اعتناءُ الناسِ بالمنظوم وعطفُ عنَايَتهم [به] أَكْثَرَ من المنثورِ، حتى حَدَسُوا مَحْفُوظَ المنظوم بتسعةِ أعشاره، ومتروكه بِعَشْرِه، وحفوظَ المنثور ومتروكَه بِعَكْسِه[12].

---

(7) فراغ بسبب بتر ذهب ببقية الكلام ومثله الفراغات الآتية على هذه الصفحة.

(8) حديث حسن صحيح، رواه البخاري وأبو داود وابن ماجه والترمذي في أبواب الأدب، وتداولته كتب الأدب العامة.

(9) الممتع في صنعة الشعر للنهشلي: 27 وهو غير منسوب.

(10) العمدة: 1/ 90، برواية: روّوا أولادكم الشعر فإنه يحل عقدة اللسان.

(11) تنسب القولة إلى كل من عمر بن الخطاب وعبد الله بن عباس. العمدة 1/ 90 وعن ابن فارس قال: والشعر ديوان العرب، المزهر للسيوطي: 2/ 470.

(12) فراغ بسبب خرم بمقدار كلمتين أو ثلاث.

ينسب لعبد الصمد بن الفضل الرقاشي، مع اختلاف بسيط في العبارة، البيان والتبين: 1/ 287. وانظر ما يقاربه في العمدة: 1/ 74.

وكانَ مِنْهُ علمْ القوافي بمنزلةِ القوادِم[13] والخوافي[14]، فلم يُسْتغْنَ عن معرفةِ أحكامها، وكيفية نظامها، وما يجوزُ فيها وما يَمْتَنِعُ، وما يَحْسَنُ وما يَقْبَحُ.

وقُدِّرَ أَنْ وقفتُ بحضرةِ تونس، كلأها الله، على أُنموذج فيها لشيخِنا الإمامِ البليغ، بَحْرِ الأدباء، وحَبْرِ البلغاء، أبي الحسن حازم بن محمد بن الحسن بن محمد بن خلف بن حازم الأنصاري القرطاجني، رحمه الله تعالى، أَلمَع فيه لِلألْمَعِيّ بأُصولها، وأَلْمَحَ للنقاب بفصولها، بيد أنَّهُ تَرَكَ جيدَهَا عَاطِلاً مِن حَلي المثل، وكَلَّلَ إيات آياتِها بأكْثَفِ الكلل، حتى صار كَخبِيّ لاَ يَلُوحُ إلاَّ تحْتَ خبى، اقتفاءَ قَول مَن قال: إن النزوعَ أو النزولَ إلى التَمْثيل ليْس مِنْ دأبِ الفُحول، والأمرُ وإن كان كذلك ففي المثل إيضاحٌ للسالك، وإفْصاحٌ بالمآخذِ والمسَالِك، وَوُجودُها قد يَتَأنَّسُ به المهتدي، وعَدمُها يَسْتوْحِشُ منه المبتدي؛ فَرَغِبَ منّي بعضُ الأصدقاء الذين ألْتزمُ حَقَّهُم، وأَعْتَقِدُ في الصداقةِ صِدْقِهم، أَنْ أُطلِعَ ما أفلَ من مُثُلها نجوماً، وأرْصد لِطوارِقِ إبْهامِها رُجوماً، مُقَفِّياً ذلك بِتَفْسيرِ ما أَشْكَل، وتَتْميم ما نَقَص، فَنَقَّبْتُ عَنها في شُعوب فِكْري، فألفيتُ أكثرَها قد تفلَّتَ عن شرَك ذِكْري، فلفَّقتُ مِنها ما تَيَسَّر، ولَمْ أَلُو عَلى ما تَعَسَّر، لِوُجوب إجابَتِهم، وتكرُّرِ رَغْبَتِهم، وأَجَبْتُ بين خَواطِرَ شعَاع، وقَواطعَ أنواع، وفِكْرِ مُقسَّم، لاَ أَسْتريحُ مِنهُ إلى أَرَج مُتَنَسَّم، وضَمَّنْتُه جُمْلةَ الأصْل، وأَتْبَعْتُه فائدةَ الوَصْلِ، وسَمَّيْتُه:

وصل القوادم بالخوافي في ذكر أمثلة القوافي

وهذا إنْ شاءَ اللّهُ حين أَبدأ، وأستعين بالله ومن حَوْلي أَبْرَأ، واللّهُ سُبْحانه الموَفِّق.

---

(13) القوادم: م. قادمة، ومنه: قادم الإنسان: رأسه. وقوادم ريش الطائر: ريشات في مقدَّم الجناح، الواحدة: قادمة. لسان العرب: (قدم).

(14) الخوافي: م. خافية. ضد القوادم. والخوافي: ريشات إذا ضم الطائر جناحيه خفيت. لسان العرب: (خفا).

أصل 1: قال المصَنِّفُ رحمهُ اللّهُ تعالى: الحمدُ لله الذي هَدانا لِحَمْدِه، والصلاةُ والسلامُ عَلى نَبيِّه وعبْده، وعلى آلِهِ وأصْحَابه مِنْ بَعْده، والرِّضَى عن الإمامِ السَّري المُنْتهِج لِسبيله، المُوَضِّع لِقَصْده، والدعاء لِسيدنا ومولانا الخليفة الإمامِ المستنصر بالله، المنْصور بِفَضْل الله، أَمِير المؤمنين أبي عبد اللّه[15] ابنِ الأُمراء الراشدين بدوام نَصْرِه، واتصالِ سعْده، وتأييد كتائبه وجُنْده، وإمْداده في كل حالٍ بِجُنْدٍ من عِنْده، وإسعاد البلادِ والعبادِ بما يَعْمُر الأرجاء، ويَغْمُر الرجاء، من إحسانه ورفده؛ فبإحسانِه تحسن اللّيالي والأيّام، وبدوام عِزِّه يَدُومُ عزُّ الإسلام، وباتصال سعْده يَسْعَدُ الزمانُ وأَهْلُه، وبانبساطِ دَعْوتِه في البَسيطةِ يَنْبسِط الأَمانُ ويَمْتَدُّ ظِلُّهُ، أَدَامَ اللّهُ لهُ وبه النِّعمةَ، وأجْرى رَأْيَه السَّديدَ، وأَمْرَه السعيدَ، على سُننٍ من التوفيقِ والعِصْمة، وأثْبَتَ في صُدور الدَّفاترِ، وظُهور المنابرِ، رسَمَه المبارَكَ واسْمَه.

وبَعْدما صَدَّرْتُ به القولَ من حَمْد وثناء، وصلاة ودعاء، أقول إن هذا كتابٌ تَعَيَّنَ بانتهاج الرسم الإمامي المستنصري، وامتثالِ الأَمْرِ المطاع العَلي، أن يُقْصَدَ فيه إلى تعديدِ ضروبٍ من القوافي، وإيرادِ النفوسِ المتأدبةِ مَناهلَها الصوافي، يكونُ فيها منفعة لِلأَديب، وترحيبٌ لمجال الشاعر والخطيب، فبادر عبدُ مقامهم الكريم، ومملوكُ إِنْعامهم[16] الجسيم، إلى انتهاج ما رُسم له من ذلك، وسلَكَ في جميع ما اعتمده من ذلك أَوْضَع المسالك، واستقبل نجوم السعد طالعة لائحة، وطيورَ اليمن سانحةً سارحة، حين أطلع في صدر هذا الكتاب نوراً هادياً منْ ذِكْرهم، واستفتحه بعد حَمْد الله بحمدهم وشكرهم، ففاتحتُه وخاتمتُه بيمن خِدْمَتهمْ إنْ شاء اللّهُ ميمونة، والبكرة فيه متحققة بفضل الله[17] مضمونة.

---

(15) هو أمير أفريقية الحفصية، تولى الإمارة بعد وفاة والده أبي زكرياء سنة 674هـ، وتوفي سنة 675هـ، وهو ممدوح حازم، وبرسمه ألف مجموعة من المصنفات.

(16) في الأصل المشروح نسخة: ت: إحسانهم.

(17) بفضل الله: زائدة في الشرح.

وإنَّ مِمّا نُحبُّ أن يُوَطّأ لانْتهاج هذا السبر، ويُمَهِد ويُقَدّم بين [يدي][18] هذا المقصد، إلْماعاً بِطرف من الكلام فيما يَتَعَلَّقُ بالقوافي من الشروط والأحْكام.

وصل 1: خُطْبَةُ هذا التَّأليفِ رَأَيْنا ألاَّ نُخْليَ الشرحَ منها لصقالَة ألفاظها، ونصاعة صناعتها، وانتساق معانيها، وحسن رصف مبانيها، وسلامة عقدها من التعقيد، ومحاشاتها من الحوشي والغريب؛ فقد كان شيخنا أو الحسن رحمه الله راية الإحسان، وفارع ذروة البيان، وَلِيَشْمَلَ هذا الوَصْلُ جَميعَ ذلك الأصْلِ.

أصل 2: قال رحمه الله تعالى: فأقول إن القافية في اصطلاح المحققين من أصحاب علم القوافي هي: الأجزاء المتطرفة من بيوت الشعْر التي وُضِعت الحركات والسكنات والحروف الهوائية فيها وضعاً متحاذي المراتب.

وصل 2: يريد، رحمه الله، أنّ حدّه إنما هو لما يُسمّيه أهل علم القوافي: قافية؛ إذ هي موضوع علمهم الذي يتكلمون في عوارضه ولَوازمه، لا ما يسميه أهلُ اللغة قافيةً؛ فإن العربَ قد أطلَقَتْها بضروبٍ من التوسع معروفة في أماكنها، وأمَّا الكلامُ في اشتقاقها فالأَمْرُ فيه يسير، وسيُذكَر بعد ذلك إن شاء الله تعالى، فلنرجع إلى بيان كلامه فنقول: أدخلَ بقوله: الحركات والسكنات، المجرّدَ وغيرَه، ثم جَرَّ بقوله: والحروفُ الهوائةُ، المؤسّسَ والمردفَ، والقوافي منحصرةٌ فيهما، لأنها إما مجردةٌ أو غيرُ مجردة، أو أراد بقوله: الحركات والسكنات، ما ليس بهوائي؛ فيكون أراد به المجردَ خاصة. وأخرج بقوله: متحاذيَ المراتب، ما لم يُوضعْ كذلك من أجزاء البيت غير المتطرفة، لأنها ليستْ موضوعةً على التساوي فقط، بل على التقارب، وإن كان قَد أَخْرَجَه بقوله: المتطرفة، ولكنْ أَكَّدَ ذلك زيادةً في البيان.

وأراد بقوله: المتطرفة، مِنْ آخرِ البيتِ، وكان الأوْلَى أن يَنُصَّ على ذلك،

---

(18) ساقطة في الشرح، وقد أثبتناها اعتماداً على الأصل المشروح، نسخة. تونس. وانظرها بتحقيقنا تحت عنوان: الباقي من كتاب القوافي لحازم ص35.

ولم يُرِدْ هنا بالأجزاء المتطرفة، مُصطلحَ العروضيين، لأن العروضيين يَخُصّون اسمَ الجزء بِجُزْءِ التَّفعِيلة، وهذا في عِلْمِ القافية لا يُعْتَبَر، لأنَّ القافيةَ قد تكونُ بعضَ جزء، وقد تكونُ من جزأين، فإنْ قِيل إنَّ حَدَّه ليس بجامع لأنه تَخْرُج منه قوافٍ لم تُوضَعْ متحاذيةَ الحركاتِ والسَّكَناتِ كجَمْع المتكاوِسِ مع المتراكِبِ والمتدارِكِ في الشعر الواحد، فالجوابُ أنه قَصَدَ حَدَّ ماهيةِ القافيةِ بالنَّظَر إلى الأصْل، مُجرَّدَة عن عَوارِض العِلَل والزِّحاف، ولا يُعْتَرَض بوجود هذه المناسبة أو بَعْضِها بِحَقِّ الأصل في سائر البيت، لأن قوله: الحركاتُ والسكناتُ والحروفُ الهوائية، قيودٌ ثوانٍ مَحْمولَةٌ على موضوع القيود الأَوَّل. وهي قوله: الأجزاءُ المتطرفة، فلا تدخُلُ غيرُ المتطرفةِ وإن شاركتْها في وجودِ بعضِ تلك الأوصافِ فيها بِحَقِّ الأصل. ورُبَّ أصْلٍ قد يُرفَضُ ويُلْتَزَم فَرْعُه. على أنَ قَولَه: الحروفُ الهوائيةُ، كافٍ في الإخراج، لأنَّ ذلك لا يُلْتزَمُ إلا في القافية، إلا أنَّه لا يَعُمُّ جميعَ القوافي إذْ تَخْرُجُ عَنْه المجردة.

تنبيه: كان الأَوْلَى أن يقول: أو الحروفُ الهوائيةُ، لأنَّ ظاهرَ التَّشْريك بالواو مُؤْذِنٌ بالجمع، وأنَّها لا تكونُ قافيةً حتى تَجْمَعَ ذلك التَّحاذيَ كله، وليْسَ الأمرُ كذلك.

أصل 3: لِتتساوقَ المقاطعُ الشِّعْريةُ بالاتِّفاق في جميعِ ذلك تساوقاً واحداً، ويَطّردَ اطّراداً متناسباً.

وصل 3: قَفَى الْحَدَّ بالسَّبَب المُوجِبِ لجَعْل هذه الأشياءِ مُتحاذِيةَ المَراتِب، وهو وإنْ لَم يَكن ذِكْرُه في الحَدِّ مِنَ الضَّرورياتِ، فَهُو من التَّتِمّات والتكْمِلات.

أصل 4: وهي مَقْطعُ البيتِ الذي طَرَفاه ساكنان ليس بَيْنَهما ساكن، أو الذي جُمْلَتُه ساكنان.

وصل 4: شَفَعَ لحَدِّ الأَوَّلَ بثانٍ أَوْجَزَ لَفظاً منه، إلاَّ أنَّه استَعْمَل فيه: أَوْ، وهي مَهْجورةٌ في الحُدود. وحَمَلَه عَلَيْه أنَّه جَعَلَ مَدْلولَ قَوْلِه: الذي طَرَفاه ساكِنانِ، كَمَدْلولِ قَوْلِه: الحُروف المُتحَرِّكَة في المَقاطِع التي أَحاطَ بِها ساكِنانِ

لَيس بَيْنَهُما ساكِنٌ، فَلَم يَعُمَّ له جميعُ القَوافي، وإنَّما تَضمَّنَ أَنواعاً منْها فَأَتى بِ: (أَوْ) المَمْنوعَة لِتَدْخُلَ الأَنْواعُ الخارِجةُ عنه، وكَأَنَّه يقول: القافِيةُ: هذا، أَوْ: هذا. أَيْ منْحصِرةٌ فيهما لا تَخْلو عنهما. وقد كان يُمْكِنُ الاكْتِفاءُ بقولِه: الذي طَرَفاه ساكِنانِ، إِذْ لَيْس من لَوازِم الطَّرَفَيْن أَن يَكون بيْنَهُما واسطةٌ، إِذْ قد تَكونُ الماهِية مُركَّبَةً من شَيْئَيْنِ لا وَسَطَ بيْنهما، فكُلٌّ واحد منهما طَرَف، فوُجود الوسَط ليس بلازِم، لكنْ لمَّا كان حيْثُّ يوجد داخلاً في حقيقَةِ القافِيَةِ، وكان أَكْثَرِيّاً أتى بِ: أَوْ[19].

تنكيت: قولُه: ليس بينَهُما ساكِنٌ، حشو، لأَنَّه إِذا دخَلَ بيْنَهُما ساكِن فذلك الساكِنُ الثاني هو الطرف الذي يُعْتَدُّ به في القافِيةِ لا الذي قَبْلَه، فكان يَليقُ به أن يَقول: وهُو مَقْطَعُ البَيْت الذي طَرَفاه ساكِنان مُتَّصِلان، أوْ يَليهما فاصلٌ، ولا يَحْتاج أَنْ يَقول: فاصل مُتَحرِّك، لأنَّ الفاصِلَ إِنْ فُرِض ساكِناً عاد الكَلامُ فيه عَلى أَنَّه مُتَعَذِّر.

وقَد كان شَيْخُنا أبو الحسَن عَليُّ بنُ مُحمَّد الكتامِيُّ التلْمسانيُّ[20]، شَيْخُ الأُسْتاذينَ القَرَأَةِ في عصْرِه عموماً، وإِمامُ هذه الطَّريقَةِ خصوصاً، يُقرِّبُ في رَسْمِها ويقول: القافِيةُ من آخِرِ ساكنٍ في البَيْتِ إِلى أَوَّلِ ساكن يَليه، يعْني العَكْس، ويقول: هذا هُو مَذْهَبُ سيبويه[21]، وهو مَعْنى ما ذَهَب إِلَيْه المصَنِّفُ.

---

(19) تظهر في مناقشة ابن رشيد لمفهوم القافية عند أستاذه حازم آثار المنطق واضحة في المنهج والمصطلح.

(20) هو أبو الحسن علي بن محمد بن عبد اللّه الكتامي الضرير، من أهل تلمسان، ويُعرف بابن الخضار، ولد سنة 571هـ. وتوفي سنة 676هـ. اجتاز إلى سبتة، وأقرأ بها إلى أن توفي. كان معتمداً في تجويد القرآن الكريم، عالماً بالعروض، أخذ عنه ابن رشيد والقللوسي وغيرهما. وأخذ ابن رشيد أيضاً عن أخيه أبي عبد اللّه محمد كما سيذكر ذلك فيما بعد. انظر عن أبي الحسن: برنامج التجيبي: 16. برنامج الوادي آشي: 128. غاية النهاية: 1/ 578.

(21) هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قُنْبُر (أو: قَنْبَر) المعروف بسيبويه، نشأ بالبصرة، وبرز في النحو، أخذ عن الخليل ويونس بن حبيب وغيرهما، وعُرف بكتابه الذي صنفه في النحو، ولا مثيل له، عاش في القرن الثاني للهجرة، واختُلف في تاريخ وفاته ما بين: 161هـ، و188هـ و194هـ. انظر عنه: طبقات النحويين واللغويين: 66 رقم: 22. نزهة الألباء في طبقات الأدباء: 35ـ 39. رقم: 21.

وهذا الذي عَزاه إلى سيبويه لا أَعْرِفُ من أَيْنَ نَقَلَه، والشَّيْخُ ثِقةٌ مُسلَّمٌ له في هذا العلْمِ، وقَوْلُه حُجَّةٌ، على أَنَّ بَعْضَهُم قال: لا يَصِحُّ عن سيبويه شيْءٌ إلاَّ ما في الكِتاب. وهي شَهادَةٌ على نَفْيٍ، وحُكْمُها معْلوم.

وذَهَبَ الأَخْفَش[22] إلى أنَّ القافِيَةَ آخِرُ كلمَة في البيْت[23]، وهذا المَذْهَبُ مُتَساهل فيه غاية، لأنَّه إنْ قَصَد نَقْلَ اللُّغَة فليْس مُراده، وإنْ قَصَد الاصْطِلاحَ فذَلك غَيْرُ سديد.

وذَهَب الفَرَّاء[24]، وتَبِعَه قُطْرُب[25] إلى أنَّها الرَّويُّ الذي يُبْنى عليه الشِّعْرُ، فَجَعَلَهُما مُترادفين، وسَبيلُه في الْوَهْي سبيلُ مَذْهَبِ الأَخْفَش.

وقال ابن كيسان[26]: القافية كل ما يلزم إعادته في آخر البيت[27].

ونُقل أيضاً عن أبي موسى الحامض[28]: يعني من حركات وسكنات

(22) هو أبو الحسن سعيد بن مسعدة المعروف بالأخفش الأوسط، أحد أئمة النحويين البصريين، أخذ عن سيبويه وعمن أخذ عن سيبويه، له مصنفات في النحو والعروض والقوافي، أخذ عنه أبو عمر الجرمي، وأبو عثمان المازني كتاب سيبويه، انظر عنه: طبقات النحويين واللغويين: 72. ونزهة الألباء: 84 ـ 85، رقم: 36.

(23) كتاب القوافي للأخفش: 3.

(24) هو أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، سكن الكوفة، وأخذ عن الكسائي، كان من علماء العربية، ماهراً في النحو، توفي سنة: 207هـ. طبقات النحويين واللغويين: 131 ـ 133، نزهة الألباء: 59 ـ 63. رقم: 31.

(25) هو أبو علي محمد بن المستنير البصري، المعروف بقطرب، من علماء اللغة والنحو، أخذ عن سيبويه، وعن جماعة من البصريين، وكان يذهب إلى الاعتزال، توفي سنة: 206هـ. من مؤلفاته: كتاب معاني القرآن ـ كتاب الأصوات ـ كتاب النوادر ـ كتاب القوافي ـ كتاب العلل، في النحو. . . . طبقات النحويين: 19 ـ 100. نزهة الألباء: 56، رقم: 20 أو 28.

(26) هو أبو الحسن محمد بن أحمد بن كَيْسان النحوي، أخذ عن المبرد وثعلب، وكان عارفاً بمذهبي البصريين والكوفيين، من مصنفاته: المهذب في النحو، شرح الطوال. تلقيب القوافي وتلقيب حركاتها، طبقات النحويين واللغويين: 153، نزهة الألباء: 143، توفي ابن كيسان سنة 289هـ.

(27) تلقيب القوافي وتلقيب حركاتها.

(28) هو أبو موسى سليمان بن محمد بن أحمد البغدادي المعروف بالحامض (ت305هـ) أخذ عن ثعلب، وخلفه في مجلس الدرس بعد وفاته، قيل سمي الحامض لشراسة خلقه، كان نحوياً يتعصب للبصريين، عارفاً بالعربية عالماً بالشعر. طبقات النحويين واللغويين: 152، نزهة الألباء: 146، أنباه الرواة: 242، بغية الوعاة: 262.

ومتحركات وسواكن لا بعينها، أو بعينها في بعض المواضع، كالتأسيس، والردف، والوصل، وكأن ابن كيسان هو الذي أراد أن يحدَّ القافية الصناعية، لأن ما يلزم وما لا يلزم هو الذي يتكلم فيه صاحب هذا العلم.

وقد ألمَّ في هذا الحد بالمذهب المنسوب إلى سيبويه من بعض الوجوه، لأن أقصى ابتداء اللزوم في آخر الأبيات من الساكن الذي لا يأتي بعده إلا ساكن واحد فقط، أو مع الحركة التي قبله في المردوف والمؤسس، وإن خالف من آخِر، ألا ترى أنَّ مثال قافية المتكاوس لا تلزم مع تسميتها قافية عند الجميع، فيخرج عن حده بعض أنواع القوافي.

وقد يُجابُ عنه بأنْ يُقال إنّ ابْنَ كَيْسان لا يُسَمِّي مجموع المتحركات الأربعة مع الساكنين اللذين يكتنفانها قافِيةً، وإنما يُسَمِّي منها قافيةُ الرويَّ فما بَعْدَه، وهو القَدْرُ الذي يلزم، ولا يرد علينا كونه يسميها قافيةَ المتكاوِنس، فإن هذا كما تقول: قافية الهمزة، أي القافية التي فيها الهمزة، وكذلك هذه، أي القافية التي فيها الحركات الأربع، والتي تجتمع معها ثلاث الحركات وثلثاهما حسبما يتبين في اشتقاق المُتَكاوِس بَعْدُ.

أصل 5: والمتحرّكُ الذي قبل الساكن الأول من جميع هذه القوافي يُعَدُّ من القافية.

وصل 5: ذكر هذا الفصل بعد ذكره صور القوافي، لكن قدمناه لأنه أحق بالتقديم لتناسب الكلام، وهذا الذي زاده في الحد هنا هو مذهب مؤصل هذه الصناعة الخليل بن أحمد[29] رحمه الله تعالى، وإليه ذهب الجرمي[30]، ونقل

(29) الخليل بن أحمد هو أبو عبد الرحمن بن أحمد البصري الفراهيدي، أول من استخرج العروض وضبط اللغة وحصر أوزان أشعار العرب. له كتاب العين، أخذ عن أبي عمرو بن العلاء، وأخذ عنه سيبويه، توفي سنة 160هـ، طبقات النحويين واللغويين: 46، نزهة الألباء: 27.

(30) الجرمي: هو أبو عمر صالح بن إسحاق الجرمي (ت225هـ)، أخذ عن الأخفش ويونس بن حبيب وأبي عبيد والأصمعي، كان نحويَّ عصره، ومن مصنفاته: اختصار في النحو. طبقات النحويين واللغويين: 74، نزهة الألباء: 90.

عنهما أيضاً الحركة دون الحرف، بأنه إنما يلزم إعادة الحركة لا المتحرك من حيث إنه جيم مثلاً، أو غيره من حيث هو متحرك لا بعينه. وهذا التحديد لا معنى له إذ لا يلزم أيضاً حركة بعينها فيما قبل الساكن الذي هو مبدأ القافية، وإن لزم ذلك مع التأسيس والردف فبوجه، وعى حسبما يتبين فليس بلازم (198) في كل القوافي، وإنما لزم طبعاً لا وضعاً فتأمَّلْ ذلك، وفيه نظر.

وبالجملة فالأشياء المختلفة الحقائق لا تدخل تحت حدّ واحد، وكلها لا تسلم من النقد. وقول الخليل رحمه الله تعالى، وما عُزي إلى سيبويه، أسلم الأقوال، لأَنَّهُمَا حَدَّاً ما يُسَمَّى قافية في رأيهما، لاَ ما يَلْزَم.

على أَنَّ بَعْضَ النُّظَّارِ تَأَوّل كَلاَمَهُمَا أَنَّهما أرادا أنَّ القافيةَ هذا موضعُها، لا أنَّهما أَخْبَرَا عن حقيقتها، لما يَلزم من إدخالِ ما ليس من القافية فيها مِمَّا لا يُلتزم، وإن هذا يُضْعفه أن الظاهر قَصْدهما لحدِّ القافية، وإلا فيكونان قد تركا المهم وأتيا بغير المهم.

وقد أعرب ابن جني[31] في الْمُغرِب[32] عن القول في حجج هذه المذاهب فلْيُنظر هناك، وقد يُتصنّع لتوجيه هذا المذهب الذي يُعزى لسيبويه بأن ما يجب فيه مراعاة التناسب في الأمر العام، أو يتأكد، هو ما بين الساكنين اللذين في مقطع البيت، وإن وقع التزامُ حركةٍ قبل الساكن الذي هو مبدأ القافية فليس هو حيث يُرى قافية، بل من حيث إنه لا بد من حركةٍ قبل الساكن، إذ لا يجتمع ساكنان في حشو بيت، فليس لأمر يخص القافية، فظهر أنه الأحقُّ أن يُصطلحَ عليه بالقافية، إذ اللغة قد وُجد فيها إطلاقُ القافية على القصيد كله، وعلى البيت الواحد، وعلى كلمتين من آخره، وعلى كلمة، وعلى رويه، تسميةً للشيء ببعضه أو بِمُلازِمِه، ومع هذا فلا يَخْلو من المسامحة، لأنه إنْ حَذَفَ ذِكْرَ

(31) هو أبو الفتح عثمان بن جني، (ت392هـ) عالم لغوي نحوي عروضي، صاحب كتاب الخصائص، وله مشاركة في العروض والقوافي والشروح، نزهة الألباء: 197.

(32) المقصود كتابه: المُغرِب في شرح القوافي، وقد شرح فيه ابن جني قوافي أبي الحسن الأخفش، وهو في حكم المفقود، ويحيل عليه في كتابه الخصائص: 1/ 84.

المُتَحرِّك أو الحَرَكة مُطلقاً من حدِّ القافية نقص الحذو[33] والرس[34]. ولا خفاء أنهما مما يَتكلم فيه صاحبُ عِلم القافية، وأنه مِن موضوعه، وقد يقرب في هذا بأن يُقال: لمّا لزِمَت في بعض المواضع مطلقاً، لقَّبوها وضعاً.

تحقيق: قد صحَّ إطلاقُ العَرَبِ قافيةً، ولا بد لها الاسم من مُسَمّى، فَرَأينا المنْقول قد اختَلَف مُسَمّاه والأمر مُشتَرَك، والأصلُ في الإطلاقِ الحقيقةُ وعدَمُ الاشْتِراك، فتَعيَّن ادِّعاء المجاز في بعضها، فحاصل ما ذهب إليْه المُختَلفون: ما الأَحَقُّ من هذه الإطْلاقات أَنْ تُريدَ به العرَبُ الحقيقة؟ فكلٌّ رأى أَنَّ الأحَقَّ ما ادَّعاه مَحَلاً للحقيقة. هذا إنْ قصدوا نسبةَ ذلك للعَرَب، وإنْ أرادوا: ما الأحَقُّ أن يُصطَلَح عليه في الصِّناعةِ فالقَوْلُ ما قاله ابن كَيْسان.

والقافيةُ مُشتقَّةٌ من: قفا يقْفو: إذا تبع، لأنها تقفو ما تقدم من أخواتها[35]، أو تكون فاعلة بمعنى مفعولة، كعيشة راضية، أيْ أنَّ الشاعر يقْفوها لأنها تَجري في أوَّل بَيْت، ثُم يتبعُها الشاعر على السجية[36].

المصادر والمراجع:

1 ـ **أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض**، أبو العباس المقري، الجزء الثالث، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، المغرب: 1398هـ/ 1978م.

2 ـ **إنباه الرواة على أنباه النحاة**، للقفطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المكتبة المصرية: 1950 ـ 1955م.

3 ـ **الباقي من كتاب القوافي لحازم القرطاجني**، تحقيق الدكتور علي لغزيوي، الطبعة الأولى: 1996، التصفيف الضوئي، دار النشر الأحمدية، الدار البيضاء، المغرب.

(33) الحذو: الحركة التي قبل الردف، لسان العرب، مادة: حذو.

(34) الرس الفتحة التي قبل ألف التأسيس، وهي مما يلتزم. لسان العرب، مادة: رسس.

(35) انظر لسان العرب، مادة: قفا.

(36) هذا متفق عليه بين جميع المؤلفين في القوافي.

- **برنامج التجيبي**، تحقيق عبد الحفيظ منصور، الدار العربية للكتاب، طرابلس، تونس: 1981.
- **برنامج الوادي آشي**، تحقيق محمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، بيروت: 1981.
- **بغية الوعاة**، السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: 1964 ـ 1965م.
- **البيان والتبين**، الحاجظ، تحقيق حسن السندوبي، دار الفكر، بيروت.
- **تلقيب القوافي وتلقيب حركاتها**، ابن كيسان، تحقيق الدكتور إبراهيم السامرائي، مجلة المستنصرية، العراق، العدد: 2/ 1971م.
- **الخصائص لابن جني**، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية: 1952م.
- **رحلة ابن رشيد السبتي**، ملء العيبة . . .
- **طبقات النحويين واللغويين للزبيدي**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر: 1973م.
- **العمدة لابن رشيق القيرواني**، تحقيق الدكتور محمد قرقزان.
- **غاية النهاية في طبقات القراء أولي الدراية**، ابن الجزري، القاهرة: 1932م ـ 1933م.
- **كتاب القوافي للأخفش**، تحقيق أحمد راتب النفاخ، دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى: 1394هـ/ 1974م.
- **لسان العرب لابن منظور**.
- **ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين، مكة وطيبة**، مخطوط الأسكوريال، رق: 1737 (مصورة خاصة).
- **الممتع في صنعة الشعر للنهشلي**.
- **منهاج البلغاء وسراج الأدباء لحازم القرطاجني**، تحقيق الدكتور محمد الحبيب بن الخوجة، الطبعة الثانية: 1981، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- **نزهة الألباء في طبقات الأطباء لأبي البركات الأنباري**، تحقيق الدكتور عطية عامر، الطبعة الثانية، 1962م، استوكهولم.

إصدارات جديدة

د. عبد الحميد الهرامة

تطالعنا المطابع بالجديد في عالم التأليف والتحقيق والترجمة، ولئن كان المجال لا يتسع لكل ثمرات المطابع في حيز صغير كهذا فإننا نوجز الحديث عن طائفة منها تباعاً على صفحات هذه المجلة:

1 ـ بعد طول انتظار صدر سنة 1995 إفرنجي (كتاب التبيان) للأمير عبد الله بن بلقين، آخر أمراء بني زيريّ، عن دار عكاظ بالمغرب، بتحقيق وتعليق الدكتور أمين توفيق الطيبي في (294 صحيفة).

ويعد هذا الكتاب المصدر الرئيسي لمعلوماتنا عن أحداث العشرين سنة الأخيرة من فترة ملوك الطوائف كما يقول المحقق، وهو معرض مهم لأحداث القرن الخامس الهجري لمؤلف ثَبْتٍ وشاهد عيان، له تجاربه الشخصية وإسهاماته العقلية في أحداث تلك الفترة.

أما المحقق فهو العالم والمؤرخ الثبت الدكتور/ أمين توفيق الطيبي، الذي تشهد له ميادين البحث العلمي التاريخي بالأمانة والدقة في تحمل رسالتها، الأمر الذي انعكس إيجاباً على تحقيقاته ودراساته المتعددة.

وأسلوب الكتاب سلس مرسل، عمد فيه المؤلف إلى جلاء المعنى والابتعاد عن زخرف القول الضار بالمعنى والمخل بالحقيقة.

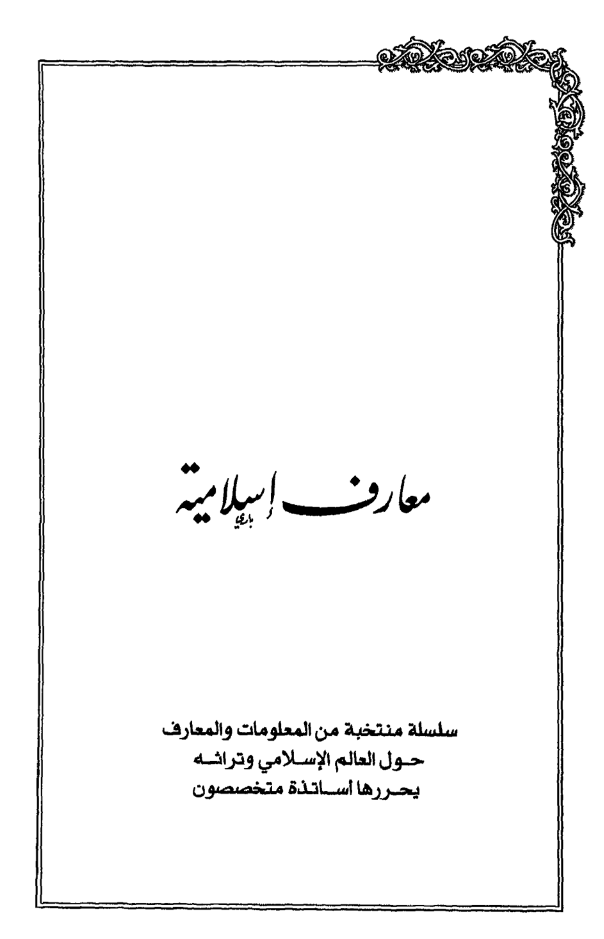
2 ـ كما صدر عن منشورات جمعية (تطوان اسمير) كتاب (مختصر نزهة الأفكار وحلة الأبرار) لمؤلف مجهول بتحقيق د. جعفر بن الحاج السلمي سنة 1996 إفرنجي. والكتاب في مناقب الشيخ عبد القادر التبين الغرناطي والفخار السبتي، وهما من الشخصيات الصوفية والعلمية بالغرب الإسلامي، وفي إخبارهما حديث عن الأشياخ والعلوم التي أُخذت عنهم،

وبعض الحكم الصوفية، وقد عنى الأستاذ المحقق بدقة التحقيق وإثراء الهوامش وتنويع الفهارس، الأمر الذي أكسب الكتاب قيمة إضافية مشكورة.

- صدرت عن دار النورس بالمغرب الطبعة الأولى من كتاب (مفتاح علم الميراث) و(منهج المراغي في التفسير) للأستاذ الصديق علي أوهيبة.
يتناول الأول منهما بإيجاز وتركيز الموضوعات الرئيسية في علم الميراث ويقع في 131 صفحة من القاطع الصغير.
أما الثاني فهو رسالة ماجستير نوقشت في طرابلس سنة 1982 إفرنجي، ويتناول تمهيداً وعرضاً تحليلياً لفصول تفسير المراغي، وتتبعاً لأبرز موضوعاته.
والأستاذ/ الصديق ممن تخرج في الجامعة الأزهرية بكلية الشريعة والقانون، وعمل في سلك القضاء والنيابة والتعليم الجامعي بالجماهيرية، وأكمل دراسته للدكتوراه بالمغرب الشقيق.

- صدر عن دار الحكمة بطرابلس في مطلع هذا العام 1997 إفرنجي. كتاب (صيام ستة أيام من شوال وحكم نيابة قضاء رمضان عنه) للأستاذ الدكتور فاتح محمد زقلام أمين قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية بكلية التربية، في (26) صفحة من القاطع الصغير تناول الكتاب جملة من القضايا محورها حكم تأدية صوم هذه الأيام بقضاء دين من رمضان أو غيره، والمسألة خلافية انتصر فيها المؤلف للأخذ بالأحوط مستخدماً في ذلك أدلة عقلية ونقلية، وأظهر فيها قدرته على البرهنة واستذكار المسائل من مصادرها الموثوقة مما يدل على إمكانيات مشرفة في البحث والإقناع والتوثيق.

وقد صدر للدكتور فاتح في العام الماضي كتابه القيم الموسوم بـ (الأصول التي اشتهر انفراد إمام دار الهجرة بها)، ضمن منشورات كلية الدعوة الإسلامية، ويقع في ما يقرب من ستمائة صفحة تغطي تفصيلات موضوعه بكثير من الدقة والتتبع العلمي المستفيض.



معارف إسلامية

سلسلة منتخبة من المعلومات والمعارف
حـول العالم الإسـلامي وتراثـه
يحـررها أسـاتـذة متخصصون



إشارة النّص

د. فاتح محمد زقلام

مصطلحٌ أُصوليٌّ ـ على طريقة الفقهاء ـ يُقصَد به: المدلول الإلتزامي للنّص، أي: المعنى اللازم للمعنى المتبادر فهمه إلى الذهن من النّص، غير المقصود من سياقه أصالة ولا تبعاً، ولا متوقِّفٍ عليه صدقُ الكلام ولا صحتُه عقلاً ولا شرعاً.

فالمقصود بالإشارة: المعنى المُشار إليه، والمقصودُ بالنصِّ هنا: الكلامُ الدالُّ على معنىً كيفما كان، أي: سواء احتمل غيره أم لا، وسواء أكان الإحتمالُ قوياً أم ضعيفاً.

ودلالةُ الكلام على هذا المعنى الإلتزاميِّ تُسمَّى: (دلالةَ إشارة).

فإن كان المدلولُ الإلتزاميُّ مقصوداً من السياق أصالةً أو تبعاً، وتبادرَ فهمُه إلى الذِّهن، فهو: [عبارةُ نصٍّ] وليس [إشارةَ نصٍّ].

وإن لم يتبادر، وتوقف عليه صدقُ الكلام أو صحتُه عقلاً أو شرعاً، فهو: [اقتضاءُ نصٍّ] أو [مقتضى نصٍّ].

وهذا المدلولُ الإلتزاميُّ غيرُ المقصودِ قد يكونُ ظاهراً لا يحتاجُ فهمُه إلى عناءٍ وجهدٍ، وقد يكونُ خفيّاً يحتاج فهمُه إلى نظرٍ وتأمُّلٍ، فهو إذاً نوعان: ظاهرٌ، وخفيٌّ، أو [إشارة نص ظاهرة] [وإشارة نص خفيّة].

ودلالةُ الكلام عليها أيضاً نوعان: دلالةُ إشارةٍ ظاهرةٌ، ودلالَة إشارة خفية.

ولنوضحْ كلَّ نوع من نوعيْ إشارة النص ببعض الأمثلة:

1 ـ مثال إشارة النص الظاهرة: وجوب نفقة الولد ـ ذكراً كان أو أنثى ـ على أبيه المفهوم من قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ فإن هذا المعنى لم يكن مُصرّحاً به في الآية الكريمة، ولم يتبادر فهمُه إلى الذهن منها، وإنما هو معنىً لازمٌ لما يتبادر إلى الذهن، فُهم بالإشارة فقط.

وتوضيح ذلك: أن الآية الكريمة دلّت على مجموعة معانٍ منها:

أ ـ وجوبُ نفقةِ الوالدات وكسوتِهن على الوالد بالمعروف، أخذاً من قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ . . . .﴾ الآية فإن لفظة: «على» من الأساليب الدالة على الإيجاب أحياناً وهذا المعنى مقصود من السياق بالأصالة، ومتبادر فهمُه إلى الذهن، ولذلك فهو يُسمَّى: [عبارة نص] أي: المعنى المُعبَّر عنه بألفاظِ النصِّ ـ من باب إطلاق المصدر وإرادة اسم المفعول ـ ودلالةُ النص عليه تُسمَّى: [دلالة عبارة]، فنوعُ الدلالة: دلالةُ عبارة، ونوع المدلول: [عبارة نص].

ب ـ أن الولد من اختصاص والده، أخذاً من لفظِ «له» في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ . . .﴾، فإن اللام فيه للإختصاص، وهذا المعنى ـ أيضاً ـ مقصود من السياق بالتبع، ومتبادر فهمُه إلى الذهن، فهو: [عبارةُ نص] كذلك.

جـ ـ ويلزمُ هذا المعنى الثاني: معنىً آخر، وهو: وجوبُ نفقةِ الولد على أبيه، لأنه حيثُ كان مختصّاً به، كانت نفقتُه واجبةً عليه.

وهذا المعنى اللازمُ للمعنى المتبادر فهمُه من النصِّ، يسمى: [إشارةَ نصٍّ]، من إطلاق المصدر وإرادة اسم المفعول، أي: المعنى المشارُ إليه بالنصِّ، ودلالةُ الآية عليه تُسمَّى: [دلالةَ إشارةٍ].

فنوعُ الدلالة ـ إذاً ـ: [دلالةُ إشارة]، ونوعُ المدلول: [إشارةُ نصٍّ].

وهذا المعنى الإلتزاميُّ في الآية الكريمة ـ على الرغم من عدم تبادره إلى الذهن ـ ظاهرٌ، لا يحتاج فهمُه إلى عناءٍ وجهدٍ.

مثالٌ آخرُ لإشارةِ النصِّ الظاهرةِ: جوازُ الإصباح بالجنابة للصّائم المفهومُ من قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ فإن المعنى المتبادرَ إلى الذِّهن من الآية الكريمةِ: [عبارةَ نصٍّ] هو: إباحةُ مباشرةِ الزوجة في أي جزء من

أجزاء ليلة الصيام، بما في ذلك الجزء الأخير من الليل، ويلزم من ذلك أن من باشر زوجته في آخر جزء من الليل ـ وذلك مباح له بعبارة النص ـ أصبح جنباً لا محالة، لأنه لا يجد متّسعاً من الوقت للإغتسال، فيكون الإصباحُ بالجنابة في حقه مباحاً بالضرورة، ودلالةُ الآية على هذه الإباحة [دلالة إشارة] والمدلولُ نفسُه: [إشارةُ نصٍّ].

ومثلُه أيضاً: وجوبُ إيجادِ أهلِ الذكر والاختصاص في الأمةِ في كلِّ فنٍّ، المفهومُ من قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ﴾، فإن إيجابَ سؤالِ أهلِ الذكر المفهوم من صيغة الأمر «فاسألوا» يستلزمُ إيجابَ إيجادِ أهلِ الذكر، حتى يتأتّى الرجوع إليهم وسؤالُهم إذْ ما يتوقف عليه الواجب يكون واجباً ـ وهو من إشارة النصِّ الظاهرة.

حـ ـ ومثالُ إشارةُ النص الخفيةِ: تحديدُ أقلِّ مدةِ الحملِ بستةِ أشهرٍ المفهومُ من قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ مع قوله تعالى: ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ﴾ فإن الآية الكريمة الأولى دلّت بعبارتها على أن مدة الحملِ والرَّضاع معاً ثلاثون شهراً، فهذا المعنى [عبارة نصٍّ] ودلّت الآية الثانية بعبارتها على أنَ مدة الرضاع وحده عامان [أربعة وعشرون شهراً]، وهذا المعنى أيضاً عبارةُ نصٍّ.

ويلزم هذيْن المعنييْن المفهوميْن بالعبارةِ من الآيتيْن الكريمتيْن أن يكون أقلُّ مدةِ الحمل ستَّةَ أشهرٍ، وذلك بطرحِ أربعةٍ وعشرين شهراً [مدةَ الرضاع المفهومة من الآية الثانية] من ثلاثين شهراً [مدة الحمل والرضاع معاً المفهومة من الآية الأولى] حيث يصير الباقي ستة أشهر لأقلِّ مدةِ الحمل، ودلالة الآيتين على ذلك: [دلالة إشارة] والمعنى المدلولُ عليه يسمى: [إشارةَ نصٍّ].

وهذا المعنى لا يتفطّن له كلُّ أحدٍ بل يحتاجُ إلى تأمُّلٍ ونظر.

ومثلُه زوالُ ملكية المهاجرين لديارهم وأموالهم التي تركوها بمكة، باستيلاء الكفار عليها، المفهوم من قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ﴾ أي لهم نصيبٌ من الفيْءِ، فإنه يلزمُ من وصفهم بالفقر فقدُ ملكيتِهم لديارِهم وأموالهم، بحيث لو عادوا إلى مكّةَ وكانت هذه الديارُ والأموالُ قائمةً عند الكفار لا ترجع إليهم.

ومن الأصوليّين من يرى أن هذا المعنى [اقتضاءُ نصٍّ] يتوقّف عليه صدقُ الكلام، وليس إشارة نصٍّ، لأنَّ وصفهم بالفقر لا يكونُ صادقاً إلاّ بزوال ملكيتهم لديارهم وأموالهم، لأن الفقير حقيقةً: من لا يملك شيئاً.

والجمهور على أن وصفهم بالفقر مجازٌ لا حقيقة بدليل إضافة الديار والأموال إليهم في قوله تعالى: ﴿أُخْرِجُواْ مِن دِيَـٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ﴾ والله تعالى أعلم.

مراجع المادة

ـ جميع كتب الأصول المؤلّفة على طريقة الفقهاء (الأحناف) أو الجامعة بين الطريقتين (طريقة الفقهاء وطريقة المتكلمين) مثل:

1 ـ أصول السرخسي، لأبي بكر محمد بن أحمد السرخسي.
2 ـ التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج.
3 ـ تيسير التحرير، لمحمد أمين، المعروف بابن باد شاه.
4 ـ حاشية الأزميري على مرآة الأصول، لمحمد الأزميري.
5 ـ فواتح الرحموت، شرح مسلّم الثبوت لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصارى.
6 ـ كشف الأسرار، شرح أصول البزدوي، لعبد العزيز البخاري.

إشبيلية

د. عبدالحميد الهرّامة

أشبيلية مدينة أندلسية تقع على نهر الوادي الكبير في الجنوب الغربي من شبه الجزيرة الإيبيرية، قال ابن بسام: «وحضرة أشبيلية على قدم الدهر كانت قاعدة هذا الجانب الغربي من الجزيرة وقرارة الرياسة، ومركز الدول المتداولة»[1].

وقد استقر فيها الولاة الفاتحون مدة قبل انتقالهم إلى قرطبة، ثم استوطنها جماعة من جند حمص، ولذلك سميت حمصاً في بعض النصوص الأدبية والتاريخية[2] ومنها قول الشاعر:

وماذا بحمص من المضحكات ولكنه ضحك كالبكا[3]

اشتهرت أشبيلة في عهدها الإسلامي بكونها عاصمة لدولة بني عباد في عصر الطوائف وسرعان ما ضموا إليها قرطبة لتصبح أكبر الحواضر الأندلسية شهرة وأكثرها جمعاً للشعراء والكتاب، فضلاً عن قوتها السياسية والاقتصادية[4].

وفي عهد المرابطين الذين قضوا على بني عباد لم ينقض شأن أشبيلية، فقد كانت منطلق انتصارهم في الزلاقة سنة 479[5] ثم كانت مقر أهم ولاتهم في

(1) الذخيرة 2/ 1/ ص(11).

(2) أنظر معجم البلدان 1/ 195.

(3) ديوان الأعمى التطيلي ص(2)، وفي البيت نظر إلى بيت مشابه للمتنبي في وصف مصر.

(4) أنظر التاريخ السياسي والاجتماعي لأشبيلية في عهد دول الطوائف، للدكتور محمد بن عبود.

(5) أنظر تفاصيل انتصار في الزلاقة في كتاب (التبيان) لعبد الله بن بلقي بتحقيق الدكتور أمين الطيب ص124.

الأندلس حتى جاء عصر الموحدين الذين جعلوها مقر واليهم في الأندلس.

وبعد الموحدين ظهر في الأندلس عهد طوائف جديد قبل أن تسقط مدينة أشبيلية في أيدي القشتاليين سنة 645 هـ. وبقيت آثارها الإسلامية دالة على عهدها الزاهر خلال ستة من القرون. وتعد صومعة جامع أشبيلية من أبدع وأعلى صوامع الأندلس، حتى إنها لتظهر للعين على مرحلة من أشبيلية كما يقول «ابن صاحب الصلاة[6]، وما زالت بيوت أشبيلية القديمة تحتفظ بطوابع المنازل الأندلسية المتميزة باستنبات الأزهار في شرفاتها ونوافذها، ولكن أبهى المباني الباقية يتمثل في قصرها الذي تأوي إليه جموع السوَّاح سنوياً. وينتسب إلى أشبيلية جماعة من الأدباء والفقهاء والساسة المشاهير[7]؛ كما لجأ إليها أعلام من النازحين عن المدن التي كانت تتداعى في أيدي النصارى، وعلى الأخص بعد سقوط طليطلة[8].

مراجع إضافية

1 ـ الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، لابن بسام الشنتريني، الدار العربية للكتاب ـ ليبيا ـ تونس.

2 ـ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، للمقري التلمساني، طبعة دار صادر ـ بيروت.

3 ـ الروض المعطار في خبر الأقطار للحميري، تحقيق إحسان عباس، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

4 ـ التاريخ السياسي والاجتماعي لأشبيلية في عهد دول الطوائف للدكتور/ أمحمد عبود، وقائمة مصادره، المغرب.

5 ـ كتاب التبيان لعبد الله بن بلقين، بتحقيق الدكتور أمين توفيق الطيبي. نشر دار عكاظ: الرباط.

(6) المن بالإمامة ص 10.

(7) في طليعتهم بنو عباد وبنو زهر والهوزني وابن سهل وابن عربي وغيرهم.

(8) من أولئك النازحين الفقيه أبو الوليد الباجي وابن بسام الشنتريني والأديب الأعمى التطيلي وعلي بن سعيد وغيرهم.

إشتباه

د. جمعه محمود الزّريقي

الإشتباه من الشُبْهُ، وشَبَّهَ عليه: خَلّطَ عليه الأمر حتى اشتبه بغيره[1] والشبهة: هي ما يشبه الثابت وليس بثابت، وتقع الشبهة في العديد من المسائل الشرعية منها مثلاً النكاح والرضاع وغيرها، وتقع أهميتها في الحدود لقوله ﷺ (ادرؤا الحدود بالشبهات)[2] والاشتباه في علم التصوف: إشكال الحال في طرفي الحكم بين الحق والباطل[3] والاشتباه يختلف عن المتشابه، ففي قوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 7] قيل معناه يشبه بعضه بعضاً، وفي قوله تعالى: ﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾ [سورة البقرة، الآية: 25] ليس من الاشتباه المشكل إنما هو من التشابه الذي هو بمعنى الإستواء، وقال الليث: المشتبهات من الأمور المشكلات[4].

ومن ذلك حديث رسول الله ﷺ: **(الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما أمور مُشْتَبِهَاتٌ لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشُبُهاتِ استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشُبُهاتِ وقع في الحرام كالراعي حول الحمى يوشك أن يقع فيه. . .)[5] وفي رواية الإمام البخاري في كتاب الإيمان (وبينهما مُشَبَّهات)[6] أما**

(1) لسان العرب المحيط لابن منظور. الجزء الثالث. ص366.
(2) الفقه الإسلامي وأدلته. د. وهبة الزحيلي. ص32 ج6.
(3) معجم مصطلحات الصوفية، د. عبد المنعم الحفني ص17.
(4) لسان العرب المحيط المصدر السابق. الجزء الثالث. ص366.
(5) إحكام الأحكام شرح عمدة الحكام. لابن دقيق العيد. ص181/4.
(6) صحيح الإمام البخاري. ص19 المجلد الأول.

روايته في كتاب البيوع (الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما أمور مُشْتَبِهةٌ)[7].

قال أحد الفقهاء في معنى المشتبهات الواردة في الحديث: إعلم أن المشتبه عبارة عن الملتبس، والالتباس يحصل في حق المكلف بأن يتجاذب الشيء الذي يريد القدوم عليه أمران: أحدهما يقتضي التحليل، والثاني يقتضي الحرمة، وهذا هو المعبر عنه بالمشتبه لغة، لكن التجاذب ينقسم إلى قسمين: أحدهما ما كان فيه أحد الطرفين أغلب، فإن كان طرف الحلية لحق بالحلال البيِّن، وإن كان طرف التحريم لحق به، والقسم الثاني: هو ما يتساوى فيه تجاذب المحلل والمحرم من غير ترجيح لأحدهما، فهذا المقصود في الحديث، يدل ذلك أن المتشابه المذكور في الحديث رتبته بين الحلال البيِّن والحرام البيِّن، أي ما تساوت فيه الشائبتان، شائبة الحرمة وشائبة الحلية دون تغليب لأحدهما على الآخر يسمى مُشْتَبِهاً[8].

وعلى ذلك يكون الاشتباه اختلاط الأمر في المعرفة دون الوصول إلى يقين، ولا يتم ذلك إلا بوجود دلائل أو قرائن أو إثبات أو أمارات، فتعرف حينئذ الحقيقة أو يتم الوصول إلى الرأي أو القول، والاشتباه لا يكون إلا في مرحلة الشك من الإدراك، وهو يختلف عن الظن، والظن أحد الإدراكات التي تتوارد على قلب الإنسان عادة، وهو إدراك الطرف الراجح للشيء الذي يحتمل عدداً من المعاني أو المفاهيم دون جزم بواحد منها، فيكون بعضها راجحاً لديه وبعضها مرجوحاً، فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم، وقد تكون المفاهيم أو المعاني المتعددة في درجة واحدة دون رجحان لواحد منها على سواه، فيسمى الإدراك حينئذ شكاً[9]. ومن هنا كان الاشتباه من إدراكات الشك لوقوعه في مرحلة التوازن بين الأدلة التي تحتاج إلى ترجيح.

---

(7) صحيح الإمام البخاري. ص4 المجلد الثالث.

(8) التقسيم والتبيين في حكم أموال المستغرقين. تأليف أبي زكريا يحيى بن الوليد الشبلي 7، ص95 تحقيق جمعة الزريقي، نشر المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم. الرباط.

(9) مبادىء الثقافة الإسلامية، تأليف. د. عمر مولود عبد الحميد، د. جمعة محمود الزريقي ص114. منشورات المركز القومي للبحوث والدراسات العلمية. طرابلس. 1996ف.

ويدخل الاشتباه في شتى نواحي المعرفة، فقد يكون في معرفة الحكم الشرعي عندما يتناول المسألة أكثر من نص ظني الدلالة، وكذلك في الأحكام القضائية عندما تتم دراسة أدلة المدعي والمدعى عليه، فيحصل الاشتباه في معرفة الحق فيتعين البحث عن دلائل أو قرائن للترجيح، ويكون كذلك في البحوث العلمية لترجيح الأدلة للوصول إلى نتائج تقريبية إن لم تكن حقيقية.

وعادة ما يستعمل الاشتباه في مجال الكشف عن الجرائم التي تقع دون معرفة مرتكبيها فيقع الاشتباه على من تحوم حوله الشبهات في ارتكابها، وهو الذي يشك في قيامه بتلك الجريمة دون وجود دليل قاطع على ارتكابها، أو بينة كافية على ذلك، ولكن توجد علامات أو مظاهر أو سوابق تجعل من شخص أو أشخاص معينين يقعون في مرحلة الاشتباه، كأن يكونوا من ذوي السوابق الجنائية أو وجود عداء بين المشبته به والمجني عليه، كجرائم الثأر مثلاً.

لذلك تجيز التشريعات الجنائية استيقاف الشخص المشتبه به لوجود شك أو ارتياب فيه، وهو لا يعتبر قيداً على حرية الشخص، على عكس حالة القبض على المتهم عند وجود دلائل كافية على اتهامه بالجريمة، وقد يترتب على الإستيقاف المسموح به لرجال الأمن اكتشاف حالة من حالات التلبس بالجرم، أو حالة من الحالات التي يجوز فيها القبض إذا ما توافرت دلائل قوية، وفي هذه الحالة يمكن المأمور الضبط القضائي أن يقبض على المشتبه فيه الذي تحول إلى مجرم لوجود الدلائل، ومن ثم يجوز تفتيشه أيضاً[10].

---

(10) الإجراءات الجنائية في التشريع الليبي. الجزء الأول. ص478، تأليف الدكتور مأمون سلامة.

إشتراك

أ. عمارة بيت العانية

الإشتراك هو التقاء اثنين أو أكثر في أمر ما. ومنه الشركة التي هي عقد بين اثنين أو أكثر للقيام بعمل مشترك. ومنه الإشتراكية التي هي مذهب سياسي واقتصادي قام على أساس ملكية الدولة لوسائل الإنتاج وعدالة التوزيع.

والاشتراك في الألفاظ عند ابن فارس هو أن تكون اللفظة محتملة لمعنيين أو أكثر. وقد جمع أبو عبيد في كتابه الأجناس ثلاثمائة كلمة من هذا النوع.

فإذا دل اللفظ الواحد على أمرين مختلفين اختلافاً بيناً، أو أكثر من ذلك، عدّ اللفظ من المشترك اللفظي. أما إذا وجد أكثر، من لفظ واحد لمعنى واحد محدد فتلك هي المترادفات.

وبالمقارنة فالألفاظ التي تعد من المشترك اللفظي قليلة إذا قيست بالألفاظ المترادفة.

كما كانت العناية بالغة برصد الفروق وهي تنبيء عن الضد للاشتراك. وتعني وجود اختلافات في معاني الألفاظ. وكان أبو هلال العسكري في كتابه (الفروق الفردية) يلتمس فروقاً بين الدلالات المتشابهة أو المتماثلة. وجاء من بعده علي بن محمد الجرجاني فاهتم بالفروق في كتابه (التعريفات).

وفي قضية السرقات الأدبية يكون الالتقاء في معنى ما فيحدث اشتراك. ويرى القاضي الجرجاني أن من المعاني ما يكون فيه اشتراك عام ولا ينفرد به أحد لأنه متقرر في نفوس الناس يعرفونه وهو مألوف عندهم.

وعند ابن رشيق فالاشتراك أنواع منها ما يكون في اللفظ ومنها ما يكون في المعنى. ففي اللفظ ثلاثة أشياء. الأول: اشتراك محمود وهو التجنيس بأن يكون

اللفظان راجعين إلى حد واحد. والثاني: أن يحتمل اللفظ تأويلين أحدهما يلائم المعنى الذي أنت فيه والآخر لا يلائمه ولا دليل فيه على المراد، وهو اشتراك مذموم قبيح. أما الثالث: فليس من هذا في شيء. بل هو سائر الألفاظ المبتذلة للتكلم بها ولا يسمى تناوله سرقة ولا تداوله اتباعاً.

والاشتراك في المعاني نوعان، أولهما: أن يشترك المعنيان وتختلف العبارة فيتباعد اللفظان وهذا حسن جيد، كقول غيلان ذي الرمة.

نجلاء في برج صفراء في دعج كأنها فضة قد مسها ذهب

أما النوع الثاني فعلى ضربين:

أحدهما: ما يوجد في الطباع ويشترك الفصيح والأعجم فيه ومن أمثلته تشبيه الشجاع بالأسد، والحسن بالشمس والقمر.

والآخر: ما اخترع ثم كثر فتداوله واستوى فيه الناس.

وتختص أفعال بأنها تفيد المشاركة، فمنها على وزن (افتعل): اجتمع، اشترك.. ومنها على وزن (تفاعل): تعاون، تخاصم.. فالفعل في هذه الأمثلة يقع من أكثر من واحد.

مراجع للتوسع

- **الأجناس من كلام العرب**، لأبي عبيدة.
- **تصحيحات لغوية**، عبد اللطيف أحمد الشويرف.
- **التعريفات**، علي بن محمد الجرجاني.
- **دلالة الألفاظ**، إبراهيم أنيس.
- **الصاحبي في فقه اللغة**، لابن فارس.
- **العمدة**، لابن رشيق.
- **الفروق اللغوية**، لأبي هلال العسكري.
- **كتاب الصناعتين**، لأبي هلال العسكري.
- **معجم البلاغة العربية**، بدوي طبانه.
- **المعجم الوسيط**، إبراهيم أنيس وآخرون.
- **الوساطة بين المتنبي وخصومه**، للقاضي الجرجاني.

إشتغال

أ. المختار أحمد ديره

في اللغة

الإشتغال: مصدر للفعل اشتغل والفعل اشتغل مزيد للثلاثي شغل، وشغل شُغْل وشُغُل وشَغْل وشَغَل أربع لغات والجمع أشغال، ولا تقل اشغله لأنها لغة رديئة، ويقال شُغِلْتُ عنك بكذا على ما لم يسم فاعله وقد قالوا ما أشغله وهو شاذ لأنه لا يتعجب مما لم يسم فاعله(1).

وشغله الأمر: جعله ذا شُغْل، وشُغِل به: تلهى، وهو مشغول به «وهو من الأفعال التي غلبت عليها صيغة ما لم يسم فاعله ـ أي البناء للمجهول ـ».

واشتغل فيه الدواء: نجع.

في الفقه

واشتغال الذمة في الفقه تعني التلهي بشيء عن شيء وهو كما قال الرسول ﷺ **«وذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم فمن أخفر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين»**(2).

والذمة عند الفقهاء: وصف يصير الشخص به أهلاً للإيجاب عليه وله وهو ما يعبر عنه الفقهاء والأصوليون بأهلية الوجوب.

---

(1) مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر الرازي مادة «شغل» عنى بترتيبه محمد خاطر بك ط دار الفكر بيروت 1972 ومعجم متن اللغة: الشيخ أحمد رضا مادة «شغل» ج 3 ط مكتبة دار الحياة بيروت 1959ف.

(2) فتح الباري 6/ 279، 280 ط السلفية. ومعنى أخفره = نقض عهده وغدره.

والغالب في استعمال هذا المصطلح «اشتغال الذمة» عند الفقهاء هو وجوب الشيء لها أو عليها ومقابلة فراغ الذمة وبراءتها كما يقولون «إن الحوالة لا تتحقق إلا بفراغ ذمة الأصيل والكفالة لا تتحقق مع براءة ذمته» ويغلب استخدام هذا المصطلح أيضاً في الديون من حقوق العباد المالية ولهذا يعرف الفقهاء الدَّيْنَ بأنه ما ثبت في الذمة، وتظل الذمة مشغولة وإن مات ولذا يوفي الدَّين من مال المدين المتوفى إذا ترك مالاً. وتشغل الذمة بالأعمال المستحقة كالعمل في ذمة الأجير في إجارة العمل، وتشغلها أيضاً الواجبات الدينية من صلاة وصيام ونذر لأن الواجب في الذمة قد يكون مالاً وقد يكون عملاً من الأعمال كأداة صلاة فائتة، وحين اشتغال الأمة بشيء من هذه الأمور يجب تفريغها إما بالأداء وإما بالإبراء إذا كانت حقاً للعباد[3].

في النحو

وأما الاشتغال في النحو العربي فهو ما يعبر عنه بوقوع كلمة موقعاً معيناً كأن تكون مثلاً خبراً للفعل الناقص ليس ونعرف أن خبرها منصوب ولكن تلحقه باء تجره فيكون إعرابه في مثل قوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُۥ﴾[4] أن الهمزة للاستفهام وليس فعل ماضٍ ناقص مبني على الفتح واسم الجلالة اسم لليس مرفوع وعلامة رفعه الضمة الظاهرة على آخره وبكاف: الباء حرف جر زائد «نسميه في القرآن الكريم حرف توكيد أو حرف صلة لأنه لا زيادة في القرآن الكريم» وكاف خبر ليس وهو منصوب بفتحة مقدرة منع من ظهورها اشتغال المحل بحركة حرف الجر الزائد أي بمعنى أن حرف الجر قد أثر في خبر ليس فجره ولم يبق منصوباً وهذا ما يعبر عنه باشتغال المحل. وللزيادة فإن «عبده» مفعول به لاسم الفاعل كاف والهاء مضاف إليه.

وتزاد الباء في مواضع منها:

---

(3) الموسوعة الفقهية، تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية/ الكويت ج4 مادة اشتغال ص2/ 3 بتصرف الطبعة 4 سنة 1993ف.

(4) سورة الزمر، الآية 36.

1 ـ في خبر كان المنفية كقولك:

«ما كنت بعائقٍ لعمل الخير»

2 ـ في خبر ما المشبهة بليس كقوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[5].

3 ـ في خبر ليس كقول بعضم:

«ولست بهيابٍ إذا الخيل أقبلت»

4 ـ في فاعل فعل التعجب الوارد على صيغه «افعل به» كقول بعضهم:

اخلق بذي الصبر أن يحظى بحاجته.

5 ـ في فاعل كفى كقوله تعالى: ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا﴾[6].

6 ـ في مفعول كفى كقول الشاعر:

كفى بك داءً أن ترى الموت شافياً وحسب المنايا أن يكن أمانيا

7 ـ في كلمة بحسب كقولك «بحسبك درهم».

8 ـ بعد إذا الفجائية كقول حافظ إبراهيم.

وإذا بأصوات تصيح ألا افتحوا دقات مرضى مدلجين عجال

9 ـ في الحال المنفى عاملها نحو «ما رجعت بنادم».

والاشتغال من أبواب النحو، وهو أن يتقدم اسم ويتأخر عنه فعل عامل في ضمير ذلك الاسم، مثل: «زيداً كلمته، وزيداً رأيته، أو كلمت صديقه» وهنا مواضع يجب فيها نصب المشتغل عنه أو رفعه، وأُخرى يجوز فيها الوجهان وتفصيل ذلك مبين في كتب النحو.

---

(5) سورة فصلت، الآية 46.

(6) سورة النساء، الآية 6.

الاشتقاق

د. عبدالله محمد الكيش

الاشتقاق، في علوم العربيّة: صوغ كلمة من أُخرى، على حسب قوانين الصرف، أو هو: أَخْذ كلمة من كلمة أو أكثر، مع تناسب بينهما في اللّفظ والمعنى، أو هو: أخذ صيغة من أُخرى، فهو توليد لبعض الألفاظ من بعض، والرجوع بها إلى أصل واحد يحدّد مادّتها، ويوحي بمعناها المشترك الأصيل مثلما يوحي بمعناها الخاصّ الجديد.

وعلماء الصرف يكادون يجمعون على أنّ الاشتقاق هو: أَخْذ كلمة من أُخرى، مع تشابه بينهما في المعنى، وتغيير في اللّفظ بين الأصل المأخوذ منه والفرع المأخوذ.

ويختصّ الاشتقاق بالبحث في أصول الكلمات وفروعها، والعلاقات بينها، وطرائق توليد بعضها من بعض، وقد بدأ الاشتقاق مبحثاً من مباحث علم الصرف، ثم تطوّر حتى صار ـ لأهميّته ـ علماً من علوم اللّغة العربيّة المستقلّة بذاتها.

ومن علماء العربيّة الّذين اشتغلوا بالاشتقاق، المفضّل الضبيّ، صاحب المفضّليّات المتوفّى سنة 168 هـ، والأصعميّ المتوفّى: 214 هـ، والأخفش الأوسط المتوفّى: 221 هـ، والزّجاج المتوفى: 310 هـ. وابن السّرّاج المتوفّى: 316 هـ، وابن دريد صاحب كتابي الاشتقاق والجمهرة، المتوفى 321 هـ، وأبو جعفر أحمد النحّاس المتوفّى 337 هـ، وابن خالويه المتوفى: 370 هـ، والرّمّاني المتوفّى: 384 هـ.

وإذا كان النحوّ والصرف قد وضعا عصمةً للسان من اللحن والخطأ في الكلام والقراءة، فإنّ الاشتقاق يقوم بدور إثراء اللّغة، وجعلها قادرة دائماً على التجدّد والتقدّم ومسايرة تطوّر الحياة، وارتقاء الحضارة، وذلك بما يزوّد اللّغة

ويمدّها به دائماً من أسماءٍ وأفعال حديثة لمسمّيات حديثة، عن طريق التوليد، والنحت ووجوه القلب والإبدال[1].

والمشتقّات تنمي وتكثر حين الحاجة إليها، وقد يسبق بعضها بعضاً في الوجود[2]، وليس من اليسير دائماً أن نُدرك أسبقها، وأن نعيّن متى استُعلمت مادّتها الأصليّة أوّل مرّة، ومتى بدأت تدلّ على معنى خاصّ، إلا أنّ الرّاجح أنّ الحسّيّ أسبق في الوجود من المعنويّ المجرّد[3]، وهذا ما يجعل الباحث المنصف ينتصر للّرأي القائل بأنّ أصل المشتقّات هي الأسماء لا الأفعال، ولاسيّما أسماء الأعيان.

وأيّاً ما كان أمر الاشتقاق، فبه تُحدّد مادّة الكلمة، وتُربط بأخواتها، وبالمجموعة التي تنتسب إليها، فلا يلتبس على الدّارس الفرع بالأصل إن أدرك عمليّة الاشتقاق كيف تكون، ولذا فإنّ الاسم المشتقّ هو ما أُخذ من غيره ودلّ على ذات مع ملاحظة صفة، مثل: عالم، ومسافر، ومزروع، وكريم، وأجمل، ومجلس، ومفتاح.

فكل مشتق من هذه المشتقات يدلّ على ذات وصفة، فمثلاً كلمة: عالم، تدلّ على ذات اتصفت بالعلم، وكلمة: مسافر، تدلّ على ذات اتّصفت بالسّفر، وهكذا...

والمعروف أنّ أسماء الأجناس المحسّة لا يُشتقّ منها أصلاً، وإذا وردت بعض مشتقّات من أسماء أجناس محسّة، فإنّ ذلك من باب النّدرة، من ذلك مثلاً: أورقت الأشجار، وأسبعَت الأرض، فالفعل الأوّل مشتقّ من الورق، والثاني مشتقّ من السَّبع، وكذلك: عقربتُ الصّدغ وفلفلتُ الطّعام، ونرجست الماء، فالفعل الأوّل مشتقّ من العقرب، والثاني: من الفلفل، والثالث: من النرجس[4]...

فالاشتقاق وسيلة رائعة في توليد الألفاظ، وتجديد الدلالات، نجدها في أنواع الاشتقاق الثلاثة الشّائعة: الأصغر، والكبير، والأكبر، وفي النوع الرابع الملحق بها

---

(1) المزهر 1/ 346، 351.
(2) فقه اللغة للمبارك ص63.
(3) من أسرار اللغة ص46 ـ ط2.
(4) المدخل إلى علم النحوّ والصرف ص45.

وهو «النحت» الذي يؤثر بعض المحدثين أن يسمّيه الاشتقاق الكبار[5].

والمراد بالاشتقاق الأصغر اتّحاد الكلمتين حروفاً وترتيباً مثل: نَصرَ من النّصر، وعَلِم من العلم. . .

أمّا الاشتقاق الكبير فهو ما اتّحدت فيه الكلمتان حروفاً لا ترتيباً، مثل: جذبه وجبذه، إذا شدّه إليه، وهفا فؤاده، وفها فؤاده، إذا مال. . .

والمقصود بالاشتقاق الأكبر اتّحاد الكلمتين في أكثر الحروف مع تناسب في الباقي، مثل: نَعَق ونهق، لتناسب العين والهاء في المخرج، وأسبغ الله عليه النعمة، وأصبغها: أكثرها. . . والاشتقاق الأصغر أكثر أنواع الاشتقاق وروداً في العربيّة، وهو محتجّ به لدى أكبر علماء العربيّة، «وطريق معرفته تقليب تصاريف الكلمة، حتّى يُرْجَع منها إلى صيغة هي أصل الصّيغ كلها دلالة اطّراد، أو حروفاً غالباً؛ كَضَرْب فإنه دالّ على مطلق الضرب فقط، أما ضارب، ومضروب، ويضرب، وإضراب، فكلّها أكثر دلالة وأكثر حروفاً، وضَرَب الماضي مساوٍ حروفاً وأكثر دلالة، وكلها مشتركة في ـ ض ر ب ـ وفي هيئة تركيبها»[6].

وإذا كانت الصّيغة المشتقّة متفقة مع الصّيغة المشتقّ منها في المادّة الأصليّة وهيئة التركيب كما مضى، في ـ ضرب ـ وتصاريفها، كان لزاماً في كلّ كلمة بها المادّة الأصليّة، على ترتيبها نفسه، أَنْ تفيد المعنى العام الذي وضعت له تلك الصيغة، وإن تخلّلها أو لحقها أو سبقها بعض الأصوات الليّنة أو السّاكنة ـ فالرّابطة المعنويّة العامة لمادة ـ ع ر ف ـ (التي تفيد انكشاف الشيء وظهوره) تتحقّق في جميع الكلمات الآتية: عَرَفَ، عَرَّفَ، تَعَرّف، تَعَارَفَ، عُرِف، عُرْفَ، أعْراف، عَرَّاف، تعريف، عرفان، مَعْرِفة، وهكذا دواليك[7].

وأهمّ ما في الاشتقاق ارتداد التصاريف المختلفة المتشعّبة عن المادّة الأصليّة، إلى معنى جامع مشترك بينها، يغلب أن يكون معنىً واحداً لا أكثر، كما تقدّم من تصاريف مادة ـ ع ر ف ـ أنّها جميعاً تفيد الانكشاف والظهور. . .

---

(5) يُنظر الاشتقاق/ عبد الله أمين، ص389.

(6) المزهر 1/ 346.

(7) دراسات في فقه اللغة للمرحوم د. صبحي الصالح 175 ـ 176ط6.

أشراط الساعة

أ. الحسين ولد محمد المختار

أشراط جمع شَرَط، والشرط العلامة. «وأشراط الشيء أوائله والإشتقاقان متقاربان، لأن علامة الشيء أوله، ومشاريط الأشياء أوائلها كأشراطها، أنشد ابن الأعرابي:

تشابه أعناق الأمور وتلتوي مشاريط ما الأوراد عنه صوادر»[1]

والشرط عند المناطقة ارتباط عضوي بين مقدم وتال، أي بين شرط وما يترتب عنه، وحكمه المنطقي أنه بوجوده الوجود وبعدمه العدم، فإذا وقع الشرط وقع تلقائياً المشروط وإلا فلا.

وأشراط الساعة علاماتها، وأماراتها، أو «ما تنكره الناس من أمورها قبل أن تقوم الساعة «أي الأحداث والوقائع غير المألوفة والأمور الجسام التي تتقدم قيام الساعة وانتهاء الحياة الدنيا، فبوقوع هذه الملمات والخطوات تقع القيامة.

وقد جاء الحديث عن الساعة وذكر اقترابها وأشراطها، في النور الحكيم في آيات كثيرة منها:

﴿ٱقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِى غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ﴾[2]، ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾[3]، و﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا ٱلسَّاعَةَ أَن تَأْتِيَهُم بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾[4]، وقوله

(1) ابن منظور: لسان العرب، المجلد (7)، دار صادر، بيروت. ص(330).
(2) سورة الأنبياء، الآية 1.
(3) سورة الشورى، الآية 17.
(4) سورة الزخرف، الآية 66.

تعالى: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا ٱلسَّاعَةَ أَن تَأْتِيَهُم بَغْتَةً فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَا﴾[5] «وفي الحديث: لا تقوم الساعة حتى يأخذ الله شريطته من أهل الأرض، فيبقى عجاج لا يعرفون معروفاً ولا ينكرون منكراً»[6].

وقد ذكر الحافظ جلال الدين السيوطي في مقدمة كتابه الذي ألفه في بيان حال البرزخ المسمى «بشرح الصدور بشرح حال الموتى في القبور» ما نصه: وأرجو إن كان في الأجل فسحة أن أضم إليه كتاباً إن شاء الله تعالى، في أشراط الساعة، وآخر في أحوال البعث والقيامة، وصفة الجنة والنار على وجه الاستيعاب»[7]. و«قد ألف في أحوال البعث وما بعده كتاباً، وسماه البدور السافرة في أمور الآخرة»[8]، أما عن أشراط الآخرة فلم يرد له بعد ذلك ذكر، إما لعدم تأليفه أو لانعدامه أو لغير ذلك»[9].

ولعل أبرز من خصّص لأشراط الساعة مصنَّفاً كاملاً من المتأخرين نسبياً محمد بن رسول البرازنجي المدني الشافعي المتوفي سنة (1103 هـ)، ونعني كتابه (الإشاعة لأشراط الساعة) الذي أراد من ورائه إحياء مشروع الحافظ السيوطي وقد عبَّر عن ذلك بقدرٍ كافٍ من الوضوح في خطبة كتابه بقوله وقد: «أحببت أن أؤلف في أشراط الساعة كتاباً مستوعباً لها، كما أراد الحافظ السيوطي، فيكون برزخاً بين كتابيه شرح الصدور، والبدور السافرة، أو مقدمة لهما (. . .) وسميته (الإشاعة لأشراط الساعة) وأرجو من النبي الشفاعة مع قلة البضاعة»[10].

---

(5) سورة محمد، الآية 18.
(6) لسان العرب: م.س. ص(331).
(7) حديث عمر رضي الله عنه (بينما كنا جلوساً. . .) الحديث.
(8) الإشاعة لأشراط الساعة، للبرازنجي ص(6).
(9) م.س. ص(6).
(10) م.س. ص(7).

إشراق

أ. عبد اللطيف أحمد الشويرف

الفعل المزيد بالهمزة «أشرق» ومصدره «الإشراق»، له في اللّغة استعمالات:

1 ـ أشْرَق المكانُ: أضاء، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾[1]، ولذلك منع بعضهم أن يقال: «أشرقت الشمس» بمعنى «طلعتْ»، وإنّما يقال في هذا المعنى: «شَرَقَت الشّمس»[2] باستعمال الثّلاثيّ المجرّد، لأنّ «إشراق الشّمس» لا يكون إلاّ بعد وضوح ضوئها وصفاء شعاعها وارتفاعها بقدر. يقال: «شَرَقت الشّمس ولما تُشْرِق» أي طَلعتْ وبَرزَ قُرصُها ولم ينتشِرْ ضوؤها. ويقال: «لاآتيك ما ذَرَّ شارِق» أي لاآتيك ما طلعت الشّمس[3]. وفي الجمهرة: «وشرقت الشّمس إذا طلعت، وأشرَقت إذا أضاءت»[4].

ولكن جاء في المعاجم: «شَرقت الشّمس وأَشرَقت» أي طَلَعَتْ، فالثلاثيّ المجرّد والمزيد بالهمزة بمعنى واحد، وحُكِي عن سيبويه: شرقت الشّمس وأشرقت: أضاءت[5].

2 ـ أشْرق وجهُه: تلألأَ بهاءً وحُسناً، وهو مجاز في كلّ ما يظهر على

(1) سورة الزّمر، الآية 99.
(2) «تفسير: التّحرير والتّنوير» ج23 ص228.
(3) «لسان العرب» المجلّد 2 ص303.
(4) «جمهرة اللّغة» ج3 ص1267.
(5) «لسان العرب» المجلّد 3 ص303.

وجه المرء من علامات السّرور والبهجة والإضاءة والحسن والجمال، وفي كلّ تفتّح على ما يدعو إلى الأمل والتّفاؤل والاستبشار فيقال ـ مثلا ـ: «لمّا سمع فلان الخبر أشرق وجهُه حُبوراً» ـ «أشرق وجه الطفل عندما احتضنته أمّه» ـ «دع الأمل يُشرق على حياتك ولا تكن يائساً».

وقد يضيفون تاء التأنيث على المصدر «إشراق» ليدلّ على المرّة، فيقولون: «إشراقة»، ويستعلمونه في معنى إطلالة الخير، وبشارة السّعد، وبداية الأمر المحبوب، كأن يقال: «تُمثّلُ إشراقةُ الوَحدة على الأمّة عهداً جديداً من القوّة والمنعة والعزّة والسّؤدد» ـ «كانت إشراقةُ كلّيّة الدعّوة الإسلامية إضافةً قيّمة إلى مؤسسات تعليم الإسلام واللّغة العربيّة».

و«أَشْرَق» في هذا الاستعمال فعل لازم، وجوّز بعضهم تعديته، مُستدِلاً بقول الشاعر:

ثلاثةٌ تُشْرِقُ الدّنيا ببهجتها   شمسُ الضّحى وأبو إسحاق والقمرُ[6]

وليس في البيت دليل على تعدية الفعل «تشرق» لأنّ لفظ «الدنيا» فاعل لا مفعول به.

3 ـ أشرق القومُ: دخلوا في وقت الشروق، كأفْجَروا: إذا دخلوا في وقت الفجر.

صلاة الإشراق:

ذكر بعض المفسّرين كالطّبري والقرطبي وابن كثير والزّمخشريّ أنّ صلاة الضّحى ـ وهي النّافلة المستّحبّة المعروفة ـ تُسمّى أيضاً «صلاة الإشراق»، لأنّها تُؤدّى في وقت إشراق الشمس، أي عند ارتفاعها وانتشار ضوئها وهو وقت الضّحى، ورووا عن أمّ هانيء رضي الله عنها أنّ رسول الله ﷺ دخل عليها، فدعا بوضوء فتوضّأ، ثّم صلّى صلاة الضّحى وقال: يا أمّ هانيء هذه صلاة الإشراق. وعن طاووس عن ابن عبّاس قال: هل تجدون ذكر صلاة الضّحى فى

(6) «تاج العروس من جواهر القاموس» المجلّد 6 ص393.

القرآن؟ قالوا: لا، فقرأ «إنّا سخّرنا الجبال معه يسبّحن بالعشيّ والإشراق»، وقال: كانت صلاة يصلّيها داود عليه السلام[7].

الإشراق في التّصوّف:

هو ما يقذفه الله من نور في قلب العبد المؤمن، وما يُجْريه له من الكشف والأسرار، وما يُفيضه عليه من إلهامات وتجلّيات على باطنه بطريق مباشر، وما يمنحه إيّاه من الولاية والرّعاية والمعرفة الحقيقية وعلم الأحوال والمشاهدات، وهو مقام الإحسان الذي هو ثمرة مجاهدة النّفس، لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾[8]، وقوله ﷺ عندما سئل عن الإحسان: **«أن تعبد الله كأنّك تراه»**.

ولا يصل العبد إلى هذا الإشراق الباطني إلاّ بمحبة الله تعالى، ورياضة النّفس على المجاهدة والمكابدة وقهر الجسد، والتّجرد من حظوظ الدّنيا وماذّيات الحياة، والانصراف إلى الله بالكلّيّة بكثرة الطّاعة والعبادة، والامتثال لأمره والانتهاء عن نواهيه، والوقوف عند حدوده، والانشغال بما يرضيه ويقرّب إليه. وفي الحديث القدسيّ عن ربّ العزّة: «من عادى لي وليّاً فقد آذنته بالحرب، وما تقربّ إليّ عبدي بشيء أحبّ إليّ مما افترضته عليه، ولا يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنّوافل حتّى أحبّه، فإذا أحببتُه كنت سمعه الذي يسمع به، وبصرَه الذي يُبصر به، ويدَه التي يبطش بها، ورجلَه التي يمشي بها، ولئن سألني لأعطينّه، ولئن استعاذني لأعيذنّه»[9].

الإشراق في الفلسفة:

مذهب فلسفيّ روحانيّ، يرى أنّ أداة المعرفة الإنسانيّة الحقيقيّة هي الإلهام الباطنيّ الذي تشرق به النّفس بلا وساطة، وظهور الأنوار العقليّة

(7) «الكشّاف» ج2 ص278.

(8) سورة العنكبوت، الآية 69.

(9) رواه البخاريّ.

وفيضانها على النّفس الكاملة المتجرّدة من سيطرة المادّيات، والحكمة المشعّة من العالم الأعلى: عالم النّور، وهي طريق الوحي إلى الأنبياء والحكماء المُلهمين.

ولا تقوم هذه الفلسفة على البحث العقليّ، ولا الاستدلال المنطقيّ، ولا على مقاييس التحليل والاستقراء والبرهان، وإنّما تقوم على الحدس والكشف والذّوق والحسّ الوجداني واللّمعان الداخليّ.

ويُسمّى الفلاسفة الذين يؤمنون بها ويعتنقون أفكارها «الإشراقيّين»، نسبة إلى «الإشراق».

والفلسفة الإشرقيّة ـ وتُسمّى أيضاً الحكمة الإشراقيّة ـ قديمة، وفي فلسفة «أفلاطون» أصل منها حيث ذهب إلى «أنّ النّفس الجزئيّة قادرة على الاتّصال في أثناء الحياة لحظات معدودة ليس غير بالنّفس الكلّيّة، وبذلك تتلقّى منها المعرفة تلقّياً مباشراً»[10].

ومن أكبر رموز الفلسفة الإشراقيّة «هرمس» الذي ترجع فلسفته إلى ما قبل القرن الثاني قبل ميلاد المسيح عليه السلام[11].

وقد تأثّرت الفلسفة الإسلاميّة بعد فتح مصر والشّام تأثّراً كبيراً بالفلسفة الهرمسيّة الإشراقية، وتجلّى ذلك في «ابن الطفّيل» في كتابه «حيّ بن يقطان»، و«ابن سينا» الذي أشاد بها وشرح فكرتها، وقال فيما قال عنها: «إنّ المعقولات ترتسم في النفس من الفيض الإلٰهي، كما ترتسم الأشياء في المرايا الضّعيفة، إنّ الناس يتفاوتون في استعدادهم لإشراق المعقولات عليهم، فبعضهم قويّ الحدس، واضح الكشف، يتمتع بالقدرة على الاتّصال بالعقل الفعّال، فهو يعرف كلّ شيء من نفسه، وكأن فيه روحاً قدسيّة لا يشغلها شأن عن شأن، ولا يستغرق الحسُّ الظّاهر حِسَّها الباطن...»[12].

---

(10) «موسوعة المورد» المجلّد 5 ص209.

(11) «الموسوعة الفلسفية العربيّة» المجلد 1 ص73.

(12) «موسوعة المورد» المجلّد 5 ص209.

على أنّ أشهر الفلاسفة المسلمين الذين تأثّروا بالفلسفة الهرمسيّة الإشراقية، وتمثّلوا أفكارها واقتبسوا منها، يحيى بن حبش بن أميرك أبو الفتوح شهاب الدّين السهروردي المقتول سنة 587 هـ ـ 1191م. وقد ألّف «السهروردي» كتاباً في هذه الفلسفة سمّاه «حكمة الإشراق» ذكر فيه «هرمس» مرّات عديدة، ووصف بأنّه «والد الحكماء»[13]، وبيّن أنّه «لا شيء أظهر من النّور ولا شيء أغنى منه في التّعريف، فالشيء ينقسم إلى نور وضوء في حقيقة نفسه أي في ذاته، وإلى ما ليس بنور وضوء في حقيقة نفسه، وهو الظّلمة، فإنّ الظّلمة هي عدم النّور. أمّا النّور في نفسه ولنفسه فيُسمّى بالنّور المجرّد والنّور المحض. وهذا النّور المجرّد إمّا أن يكون محتاجاً وفقيراً كالعقول والنفوس، وإمّا أن يكون غنيّاً مطلقاً لا افتقار فيه بوجه من الوجوه، إذ ليس وراءه نور، وهو الحقّ سبحانه، ويُسمّى نور الأنوار، والنور المحيط، والنّور القيّوم، والنّور المقدّس، والنّور الأعظم الأعلى. . .»[14].

ومن الفلاسفة الإشراقيّين المسلمين أيضاً عبد الحقّ بن إبراهيم بن محمد بن نصر، ابن سبعين الإشبيلي المرسي المتوفّى سنة 669 هـ ـ 1270م، ويُعرف مريدوه بالسبعينيّة نسبة إليه[15]. وقد ذكر ابن سبعين «هرمس» في مصنّفاته ووصفه بهرمس الأعظم، وادّعى بأنّ «الهرامسة» هم وحدهم الذين وقفوا على التّحقيق، وأنّ الكتب السماويّة المنزلة هي التي فتحت لهم باب هذا العلم[16].

ومن الفلاسفة الإشراقيين الإسلاميّين: الشهرزوري، وابن عربي، وقطب الدّين الشّيرازي، ونصير الدّين الطّوسي، والدّواتي، وملاّ صدرا الشيرازي، وكلّهم متأثّرون بالسهروردي[17].

---

(13) «الموسوعة الفلسفية العربيّة» المجلد 1 ص73.

(14) «المعجم الفلسفي» ج1 ص95.

(15) «الأعلام» ج4 ص51.

(16) «الموسوعة الفلسفيّة العربيّة» ص73.

(17) «الموسوعة الفلسفيّة العربيّة» ص73.

ومن المنتسبين إلى الفلسفة الإشراقيّة أصحاب مدرسة الإسكندرية المعروف مذهبهم بالأفلاطونيّة الحديثة، ويقوم على «أن العالم يفيض عن الله كما يفيض النّور عن الشمس، على أنّ الله يشرق على المقرّبين إليه بأسرار المعرفة الإلٰهيّة»[18].

وقد تأثّر بعض مفكّري أوروبا في العصر الوسيط بالفلسفة الهرمسيّة الإشراقيّة عن طريق اتّصالهم بالفلسفة الإسلاميّة ومصادرها، من هؤلاء: ريمون لك، ألبرت الأكبر، وروجر بيكون. واستمرّ هذا التأثر إلى عصر النّهضة في أوروبا الذي ظهر فيه إشراقيّون هرمسيّون من أمثال: فينيشينو، وأغريبا، وبراسلس، وغيرهم ممّن استهوتهم الهرمسيّة، ورأوا فيها تحرّراً من سيطرة أفكار أرسطو[19].

المراجع والمصادر

1 ـ **القرآن الكريم**.

2 ـ **كتاب الأربعين النّووية**، للإمام النّوويّ.

3 ـ **«الكشاف»**، للزمخشريّ، ج2 ـ ط: 1، التزام: عبد الرّحمن محمّد.

4 ـ **«التّحرير والتّنوير»**، للشّيخ محمد الطّاهر بن عاشور، ج23 ـ الدّار التّونسيّة للنّشر، الدّار الجماهيريّة للنّشر والتّوزيع والإعلان.

5 ـ **سيرة ابن هشام**، «تحقيق»: مصطفى السّقا، وإبراهيم الأبياريّ، وعبد الحفيظ شلبي. ط: 2 ج1 ـ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

6 ـ **«لسان العرب»، لابن منظور ـ دار لسان العرب.**

7 ـ **«تاج العروس»، من جواهر القاموس ـ مكتبة الحياة، بيروت.**

8 ـ **«جمهرة اللغة»**، لابن دريد ـ دار العلم للملايين، بيروت.

9 ـ **«المعجم الوسيط»**، المكتبة العلميّة، طهران.

---

(18) «الرّائد» ج1، ص144.

(19) «الموسوعة الفلسفيّة العربيّة» ص73.

- «الموسوعة الفلسفيّة العربيّة»، رئيس التحرير: د. معن زيادة، ط: 1 1986 ـ معهد الإنماء العربيّ.
- «المعجم الفلسفيّ» للدكتور: جميل صليبا، ج1 ـ دار الكتاب اللّبناني، بيروت.
- «موسوعة المورد»، المجلّد 5. منير البعلبكي ـ دار العلم للملايين، بيروت.
- «الرائد»، لجبران مسعود ـ دار العلم للملايين، بيروت.
- «الصحاح» في اللّغة والعلوم، إعداد وتصنيف: نديم مرعشلي وأسامة مرعشلي ـ دار الحضارة العربيّة.
- «الأعلام» لخير الدّين الزّركلي: ج4، 9 ـ ط: 2، مطبعة كوستا تسوماس وشركاه.

الإشعار

أ. نعمان جميل سلمان

إشعار مصدر أشعرَ، وهذه تعود إلىٰ الجذر اللغوي شَعَرَ. وشَعر: ـ علم به، وفطِنَ لهُ وعَقلهُ. وتشتق كلمة (إشعار) من الجذر الرباعي (أشعر). وأشعره الأمر، وأشعره به، أعلمه إياه[1] وفي التنزيل: ﴿قُلْ إِنَّمَا ٱلْآيَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: 109] وما يشعركم هنا أي وما يدريكم.

(الإشعار) إذن: الإعلام. وأشعر القوم، نادوا بشعارهم أو جعلوا لأنفسهم شعاراً في الحرب أو في السفر.

وإذا ما حاولنا أن نقتفي أثر المفردة (إشعار) في لغتنا العربية، فإننا نجدها في أغلب الأحيان لا تخرج كثيراً عن معناها الأصلي وهو الإعلام، أو العلامة التي تُعلم عن ميزة يتصف بها شيء وتعطيه دلالة معينة. وهكذا، تم توظيف «الإشعار» في فعاليات ونشاطات إنسانية. بدليل إن المعاجم العربية تكاد تقدم لنا صورة واضحة عن اصطلاح اللسان العربي علىٰ استعمال (إشعار) في معان أُخرىٰ تلتصق بها وتشترك معها.

فقد قال العرب: ـ أشعر البَدَنة[2] إذا جعل فيها علامة. وهو طعن في سنامها حتىٰ يظهر ويعرف أنها هدي[3]. والطعن هنا ـ وأثره ـ هو الإعلام، أو

(1) ابن منظور: لسان العرب. مادة ش.ع.ر، كذلك السيد مرتضىٰ الزبيدي تاج العروس مادة ش.ع.ر، كذلك مختار القاموس.

(2) سورة الأنعام، الآية 109.

البدَنة من الإبل والبقر كالأضحية من الغنم تهدى إلى مكة. والبدن جمع بَدَنَة.

(3) السيد مرتضىٰ الزبيدي: تاج العروس مادة ش.ع.ر.

الصفة المميزة التي ميزت البَدنة كهدي.

والإشعار قد يكون بمعنىٰ أعم من المعنىٰ السابق. فيكون الإدماء بطعنٍ أو رمي أو وجءٍ بحديدة[4]. كقول كثير:

علــيهــا ولــمــا يــبــلـغــا كُــلَ جــهـدهــا وقــد أشــعــراهــا فــي أطــلٍّ ومــدمــعِ

وأشعراها، هنا، بمعنىٰ أدمياها وطعناها.

وقال شاعر آخر:

يــقــول لــلــمـهـر والــنــشــابُ يــشـعـره لا تــجــزعــن فــســر الــشــيــمــة الــجــزعُ

وفي حديث مقتل عمر (رضي) أن رجلاً رمىٰ الجمرة فأصاب صلعته، فسال الدم، فقال رجل: أشعرَ أمير المؤمنين. وكانوا يقولون في الجاهلية: دية المشعَرَة ألف بعير، يريدون دية الملوك[5].

ومن الجدير بالملاحظة أن كلمة «الإشعار» وإن لم ترد في القرآن الكريم فإننا نجد عدداً من الكلمات، ترد في بعض الآيات، تشتق من نفس الجذر اللغوي الذي اشتقتُ منه (إشعار) وسيأتي ذكرها عند التعرض لترتيبها.

(4) ابن منظور: لسان العرب مادة ش.ع.ر.

(5) المرجع السابق.

أشعريّة

د. السائح علي حسين

الأشعرية مدرسة من مدارس علم الكلام، تنسب لمؤسسها أبو الحسن الأشعري الذي كان معتزلياً من تلاميذ أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، وقد دامت صحبته له أربعين عاماً كما جزم بذلك بعض المؤرخين.

كان الأشعري التلميذ المخلص الذي يعتمد عليه أستاذه في مناظرة الخصوم؛ وقد انشق عنه وبدأ يتصدى لأفكار المعتزلة حيث لم يرقه منهم اعتمادهم على العقل وتقديمه على النص المسموع.

وإذا ما اعتبر العقل هو الأساس فلا محيص من تأويل النص ولو أدى ذلك إلى الإغراق في التأويل. لهذا صعد المنبر يوم جمعة وأعلن تركه لأفكار المعتزلة، وإعلان معارضته لهم[1].

ومما هو جدير بالملاحظة أن نتذكر أن الأشعري لم يكن أول متكلم بلسان أهل السنة وأفكارهم، فهو قد اعتنق عقيدة معروفة، أساسها قائم على اعتقاد السلف وأهل الحديث، وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل، بدليل ما ذكره في الإبانة[2]، ومقالات الإسلاميين[3]، وكان دوره في هذا الشأن توضيح الأدلة العقلية والنقلية، وبسط وجهة نظر أهل السنة فكثر أتباعه ومعتنقو مبادئه

(1) وفيات الأعيان/ ابن خلكان 3/ 285.
(2) انظر: الإبانة عن أصول الديانة/ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري/ 17 ط2 دار الكتاب العربي بيروت 1990م.
(3) انظر: مقالات الإسلاميين 1/ 345.

فنسب المذهب إليه، كما نسب مذهب أهل المدينة إلى الإمام مالك[4].

وموقفه من المتشابه لا يختلف عن بقية السلف ويسمي الصفات الموهمة للتشبيه بالصفات السمعية، ويحملها على ما يليق بجلاله ولا نعلم كنهها[5]، وهنا قد يسأل سائل ما دامت عقيدة الأشعري لا تختلف عن سابقيه من سلف الأمة، وما دام يُمِرُّ المتشابه كما ورد ويفهمه بما يليق بجلال الله، ويسلم المعنى المراد لعلم ربه، فبأي شيء استحق هذه الشهرة حتى أصبح إماماً له أتباع ينتسبون إليه ويفخرون بذلك؟

أعتقد أن الأشعري لو كان من أتباع ابن حنبل منذ نشأته لما كانت له نفس الظروف المناسبة للشهرة لأن الإمام أحمد بصفته علماً بين رجال الحديث سيغطي على الأشعري من غير شك.

والسبب الأكيد في شهرته واهتمام أهل السنة به هو تمرده على المعتزلة وخروجه من بين صفوفهم للوقوف ضدهم مجادلاً لهم بأساليبهم التي يعتمدون عليها في المحاورة والإقناع.

فموقف الأشعري ضد المعتزلة يمثل شهادة شاهد من أهلها.

والضجة التي يثيرها بعض السلفيين ضد الأشعري نفسه لا يوجد لها ما يبررها سوى الخصومة القديمة الموروثة بدون تأمل علمي محايد.

وما يحاولون به إثبات أن اللمع يمثل المرحلة الثانية من حياته ليؤكدوا رجوعه عنها، هو أمر غريب إذ لا يوجد في اللمع ما يجعله يخشى أن يلقى الله عليه اللهم إلاَّ إذا كان استعمال العقل ذنباً تجب التوبة منه.

ومقارنة ما كتبه في الابانة ومقالات الإسلاميين بكتبه (اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع) و(رسالة إلى أهل الثغر) و(استحسان الخوض في علم الكلام) تظهر قوة الإتجاه العقلي في منهج الأشعري في المجموعة الثانية؛ حيث يهتم

---

(4) انظر: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري/ ط/2 دار الفكر بدمشق 1399 هـ تحقيق حسام الدين القدسي، وتعليق محمد زاهد الكوثري.

(5) شرح الشيخ الطيب بن عبد المجيد بن كيران على توحيد ابن عاشر 1/ 445.

بالبرهنة والاستدلال العقلي على العكس من الإبانة، كما أنه في اللمع لا يهتم بالإشارة إلى ابن حنبل، بل إنه يهاجم الذي يضيقون بالنظر والاستدلال العقلي ويكتفون بالنصوص النقلية وهم الحنابلة كما لا يخفى.

وفي هذا الكتاب لا يتعرض للمتشابه، وإنما يركز على التنزيه المطلق، ونفي المماثل والشبيه لله سبحانه وتعالى.

وفيه اهتم بتوضيح البعث والإيمان والكسب والوعد والوعيد وارتكاب الكبيرة وهي من المباحث التي أهملها في الإبانة.

وقد اختلف الباحثون اختلافاً كبيراً في فهم مذهب الأشعري أمام هذه المواقف في تراثه.

هل الرجل متناقض في أفكاره، وأنه يقول اليوم ما ينقض ما قاله بالأمس؟

أو هو بآرائه في الإبانة يعتبر راجعاً عن أفكاره السابقة، كما يرى ذلك السلفيون وبعض الباحثين من أتباع المدرسة الوهابية وبعض المستشرقين.

وهل رجوعه عن آرائه إلى رأي الحنابلة خوفاً من بطشهم وضيق أفقهم وعدم السماح لغيرهم بأن يكون له الحق في اعتقاد ما يشاء من الأفكار والمدافعة عنها؟.

أو أن ذلك كان اقتناعاً منه بما دلت عليه ظواهر النصوص من الكتاب والسنة؟.

إن هذا الافتراض هو ما يحرص عليه السلفيون المعاصرون تأكيداً لفكرة الفصل الكامل بين الأشعري وأفكار المدرسة المنسوبة إليه.

أو أن كتاب اللمع هو من آخر ما كتب الأشعري وأنه هو الممثل لأفكاره فهو إنتاج مرحلة النضج الفكري[6].

وبذلك يكون اتجاه الأشاعرة بعده يمثل تطوراً طبيعياً غير منقطع عن فكر إمامهم، وذلك ما اختاره. ومن المعلوم أن مذهب الأشعري قد انتشر في

(6) انظر مقدمة اللمع/ ت.د. حمودة غرابة ط/1993 دار التوفيق النوذجية/ الناشر المكتبة الأزهرية للتراث، ومجلة الأزهر/ نقد محب الدين الخطيب لكتاب الدكتور غرابة عن الأشعري/ رد الدكتور غرابة عليه.

المنطقة العربية واتجه غرباً حتى شمل بلاد الأندلس وصقلية وقد تربى في هذه المدرسة أتباع للأشعري أثروا فكره وطوروه وتقدموا به خطوات واسعة في المجال الفكري الخالص ولعل من أشهر هؤلاء القاضي أبو بكر الباقلاني الذي استهوته الفلسفة وأدخل في علم الكلام مسائل من الفلسفة الخالصة لم يكن علماء الكلام يهتمون بها، واعتبر هذه المسائل جزءاً من الاعتقاد، لأن إقامة الحجة لا تتم إلا بمعرفتها، وما توقف الواجب على معرفته فهو واجب.

ومن هذه المسائل الغريبة الجوهر الفرد، والخلاء، والعرض وأنه لا يقوم بالعرض ولا يبقى زمانين ولكن أكثر ما ضيق به الباقلاني هو القول بأن بطلان الدليل يؤدي إلى بطلان المدلول.

بهذا أدخل علم الكلام في متاهات فلسفية عسيرة على عقول عامة المسلمين.

ثم جاء بعده إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك الجويني (ت477 هـ) وعلى يده خطا علم الكلام الأشعري خطوة جديدة حيث إن الأشعري كان ينظر لمسألة الصفات التي دار حولها كثير من الجدل على أنها لا تناقش إلا في نطاق التنزيه المطلق والتسليم بها بلا كيف نفياً للمماثلة والمشابهة كما سبق.

وفي مؤلفات الأشاعرة من بعده نجد مناهج مستقلة ـ في كثير من القضايا ـ عن الإلتزام بمنهج السلف ومن ذلك:

1 ـ تأويل الصفات على مقتضيات اللغة من مجاز واستعارة كلما وجدوا ظاهر النص يفيد مشابهة ومشاركة بين صفة الخالق والمخلوق.

ولعل أشمل مصدرين يوضحان هذا المنهج هما أساس التقديس لفخر الدين الرازي[7] ودفع شبه التشبيه بأكف التنزيه لابن الجوزي[8].

ويحتج الأشاعرة لمنهجهم في تأويل النصوص المتشابه ظاهرها بأنها «ظنية سمعية في معارضة قطعيات عقلية»[9].

---

(7) انظر القسم الثاني في تأويل المتشابهات من الأخبار والآيات 103 وما بعدها ت.د. أحمد حجازي السقاط 1986 مكتبة الكليات الأزهرية.

(8) تحقيق طارق السعود ط2/ 1990 دار الهجرة بيروت.

(9) انظر: النشر الطيب/ إدريس بن أحمد الوزاني/ على شرح الشيخ الطيب بن عبد المجيد بن كيران على توحيد ابن عاشر 1/ 438 وما بعدها ط1/ 1348 هـ المطبعة المصرية بالأزهر.

هذا المنهج يبتعد كثيراً عن آراء الأشعري في المقالات والإبانة كما سبق، ونجد له بعض الصدى العقلي في اللمع واستحسان الخوض في علم الكلام.

ومن إضافات الجويني تقسيم الصفات إلى نفسية ومعنوية، ويثبت خلافاً لأكثر المتكلمين الأحوال التي يرى فيها حلاً دقيقاً للعلاقة بين ذات الله وصفاته، لأن الحال صفة تتعلق بشيء موجود، ولكنها لا تتصف هي ذاتها بالوجود ولا بالعدم.

وهو لم يكن المبتكر لها، ولكنها كانت من ابتكار أبي هاشم الجبائي ونفاها أبوه، وأثبتها الباقلاني بعد تردد وأثبتها الجويني[10] ثم رجع عنها كما نفاها الإمام الأشعري نفسه[11].

فالقائلون بنفيها لا يرون إلا صفات المعاني، والقائلون بثبوتها كالجويني والباقلاني يقسمونها إلى نفسية ومعاني ومعنوية.

ووجه الحصر في الأقسام الثلاثة أن المتحقق إما أن يتحقق باعتبار نفسه أو باعتبار غيره، فما تحقق وجوده باعتبار نفسه فهو الموجود، وما تحقق باعتباره غيره فهو الحال.

فإن كان هذا الغير ذاتا موصوفة فهو الحال النفسية، وإن كان معنى يقوم بموصوفه فهو الحال المعنوية[12].

وبهذا أصبحت كتب الأشاعرة في الأزمنة اللاحقة تلتزم بتقسيم الصفات إلى:

1 ـ صفة نفسية وهي الوجود، ويعرفونها بأنها الحال الواجبة للذات، ما دامت الذات غير معللة بعلة.

---

(10) انظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد/ إمام الحرمين الجويني/ ت: د. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم 80 ط1950 الخانجي بمصر.

(11)نهاية الإقدام في علم الكلام/ عبد الكريم الشهرستاني 131 ت. الفرد جيوم/ مكتبة الثقافة الدينية بمصر.

(12) انظر: عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى/ محمد بن يوسف السنوسي 107 وما بعدها مطبعة جريدة الإسلام بمصر 1316 هـ.

2 ـ صفات سلبية وهي: القدم، البقاء، المخالفة للحوادث، القيام بالنفس، والوحدانية، البقاء. وهي التي سلبت عن الله أمراً لا يليق به.

3 ـ صفات معان وهي: القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، وهي كل صفة قائمة بموصوف زائدة على الذات موجبة له حكماً.

4 ـ صفات معنوية وهي ملازمة للمعاني، كونه قادراً، ومريداً، وعالماً، وحياً، وسميعاً، وبصيراً، ومتكلماً. وهي الحال الواجبة للذات ما دامت المعاني قائمة بالذات[13].

والجويني أول من قال بتأويل الصفات الخبرية، وهو قول رفضه أسلافه، وربما كان أول من ضم إلى علم الكلام ضما عضويا مذهب الذرة طريقة مطردة لإثبات وجود الله، وصفاته، وحدوث العالم على أنه حدوث زمني[14].

وهكذا اختلط الأمر في بعض مؤلفات علماء الكلام حتى ظن أن الفسلفة وعلم الكلام شيىء واحد. ثم جاء تطور آخر على يد إمام الحرمين وتلميذه الإمام الغزالي حيث رفضا اعتبار هذه المقدمات جزءاً من المعتقد، كما رفضا كون بطلان الدليل مؤدياً إلى بطلان المدلول، وبذلك رفعا التضييق على المسلمين، وأصبحت طريقتهما هي الطريقة السائدة إلى الآن[15].

ومن هنا يتضح أن أتباع الأشعري قد طوروا أفكاره بشكل أكثر جرأة منه وخالفوه في بعض المسائل

غفر الله لهم جميعاً وجزاهم عن الإسلام خيراً.

---

(13) انظر: شعبة العقيدة بين أبي الحسن الأشعري والمتسبين إليه/ أبو بكر خليل إبراهيم الموصلي/ 87 ط1/ 1990 دار الكتاب العربي.

(14) انظر: فلسفة الفكر الديني 1/ 116 وما بعدها و130.

(15) انظر: مقدمة ابن خلدون.

إشكال

د. عبد السلام أبو ناجي

الإشكال

أ ـ بكسر الهمزة: ـ مصدر الفعل (أشكل) على وزن (أفعل) ومعناه: اختلط واشتبه، يقال: «أشكل عليه الأمر: إذا اختلط واشتبه»، ويرداف كلمة (أشكل) في المعنى ـ كلمة (أحكل) فهما لفظان مختلفان؛ ومعناهما واحد.

ب ـ وأما بفتح الهمزة فهو جمع تكسير مفرده: شكل، ويطلق لفظ هذا الجمع على عدة معانٍ منها:

* الأمور المشكلة الملتبسة والحوائج المختلفة يقال: لنا قبل فلان أشكلة أي حاجة قال الإعرابي يقال للحاجة أشكلة وشاكلة وشَوْكلاء ونواة بمعنى واحد.

* حلى من لؤلؤ أو فضة يشبه بعضه بعضاً يقَّرط به النساء. وقيل كانت الجواري تعلقه في شعورهن، قال ذو الرمة: «سمعت من صلاصل الأشكال [أذبا على لباتها الحوالي] هزَّالنا في ليلة الشمال[1] هذا والمتتبع لمادة (شكل) يجد أنها ترد في صيغ مختلفة واشتقاقات متعددة. يتغير المعنى بتغيرها، ويختلف باختلافها. وإذا كانت طبيعة هذا البحث لا تسمح باستقصاء كل الصيغ وبيان معانيها ـ فإننا نقتصر على ذكر الصيغ التالي:

* 1 ـ (شَكْل) يطلق لفظ (شكل) على عدة معان. منها:

أ ـ الشبه والمثل: يقال: «فلان شكل فلان أي: يشبهه ويماثله. ومنه قوله

(1) تهذيب اللغة ـ الأزهري أبو منصور أحمد بن محمد، ت: عبد السلام هارون 10 ـ 23.

تعالى: ﴿وَءَاخَرُ مِن شَكۡلِهِۦٓ أَزۡوَٰجٌ﴾[2] قال الزجاج: «من قرأ (وآخر[3] من شكله) فآخر عطف على قوله (حميم وغساق) أي وعذاب آخر من شكله أي من مثل ذلك الأول الذي ذاقوه من الحميم والغساق، أو مثل الذوق في التعذيب والألم[4] وقرأ مجاهد (وأخر من[5] شكله أزواج) أي: وأنواع أخر من شكله لأن معنى قوله: (أزواج) أنواع وقال الراغب: أي: مثل له في الهيئة وتعاطى الفعل.

ب ـ نوع من النبات متلون: أصفر وأحمر.

جـ ـ صُورَةُ الشيء المحسوسة والمتوهمة. قال ابن الكمال: (الشكل هيئة حاصلة للجسم بسبب إحاطة حد واحد بالمقدار كما في الكرة، أو حُدُود كما في المضلعات. من مربع ومسدس، والجمع أشكال وشكول.

د ـ الأنس الذي بين المتماثلين في الطريقة، ومنه قيل: الناس أشكال، قال الراعي يمدح عبد الملك بن مروان:

فأبوك جالد بالمدينة وحده   قوما هم تركوا الجمع شكولا

هـ ـ ومعناه ـ عند علماء العروض: ـ الجمع بين الخبن والكف.

و ـ ويطلقه المناطقة على: الهيئة الحاصلة من اجتماع المقدمتين: الكبرى والصغرى باعتبار طرفي المطلوب مع الحد الوسط دون اعتبار الأسوار[6]

2 ـ **((أشكل))** يطلق لفظ أشكل على:

أ ـ الإلتباس والاختلاط يقال: أشكل الأمر التبس واختلط.

ب ـ النخل إذا طاب رطبه يقال: أشكال النخل: طاب رطبه وأدرك. وفي الأساس: أشكل النخل: طاب بسره وحلا، وأشبه أن يصير رطباً.

جـ إعجام الكتاب وضبطه بالحركات، يقال: أشكل الكتاب. بمعنى: أعجمه وضبطه بالحركات فكأنه أزال عنه الإشكال فالهمزة للسلب.

---

(2) سورة ص، الآية: 57،

(3) بصيغة الإفراد.

(4) التحرير والتنوير لابن عاشور 23/ 287، والكشاف للزمخشري 3/ 17.

(5) بصفة الجمع.

(6) شرح الملوي على السلم ص119 ـ الطبعة الأولى ـ المطبعة الأزهرية سنة 1310 هـ.

د ـ البياض والحمرة إذا اختلطا يقال: هذا شيء أشكل إذا اختلطت حمرته ببياضه وفي حديث علي ـ كرم الله وجهه ـ في صفة النبي ﷺ: (في عينيه شكلة) قال أبو عبيد: الشكلة كهيئة الحمرة تكون في بياض العين. فإذا كانت في سواد العين حمرة فهي شهلة وأنشد:

ولا عيب فيها غير شكلة عينها كذاك عتاق الطير شكل عيونها

3 ـ المشاكلة

المشاكلة الموافقة يقال: هذا أمر لا يشاكلك بمعنى: أنه لا يوافقك، ولا يصلح لك[7].

وفي اصطلاح علماء البلاغة ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته:

1 ـ تحقيقاً كما في قول الشاعر:

قالوا: اقترح شيئاً نجد لك طبخه قلت: اطبخوا لي جبة وقميصا

فإن معنى «اطبخوا لي جبة» (خيطوا)، إذ الجبة لا تطبخ. وعبر عن الخياطة بالطبخ لوقوعها في صحبة طبخ الطعام. ومن هذا النوع قوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾[8] فإن المراد بمكر الله مجازاته وعبر عن المجازاة بالمكر لوقوعها في صحبته.

2 ـ تقديراً كما في قوله تعالى: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾[9].

فإن معنى: (صبغة الله) ـ تطهير الله نفوس المؤمنين بالإيمان. وعبر عنه بلفظ (صبغة) والأصل ـ في ذكر التطهير بلفظ الصبغ أن النصارى كانوا يغمسون أولادهم في ماء أصفر يقال له: المعمودية، ويقولون: إنه تطهير لهم. فعبر القرآن عن الإيمان بالله بـ (صبغة الله) للمشاكلة[10].

---

(7) مختار القاموس 336، 337.

(8) سورة آل عمران، الآية: 53.

(9) سورة البقرة، الآية: 137.

(10) شرح الجوهر المكنون لأحمد الدمنهوري ومعه حاشية مخلوف المنياوي ص103 ط: المليحية الطبعة الأولى.

4 ـ **(المشكول)** يطلق لفظ (مشكول) على:

أ ـ الكتاب الذي ضبط بالحركات يقال: شكلت الكتاب أشكله فهو مشكول إذا ضبطته بالحركات.

ب ـ ويطلقه علماء العروض على ما حذف ثانيه وسابعه مثل حذف الألف والنون من: (فاعلاتن).

5 ـ **(المشكل)** المشكل: الأمر المشتبه. والجمع مشكلات. وفلان يفك المشاكل: أي الأمور الملتبسة، ويطلق لفظ (المشكل) أيضاً على صاحب الهيئة والشكل الحسن[11].

المراجع

ـ **القرآن الكريم**.

ـ **تهذيب اللغة**، لأبي منصور: أحمد بن محمد الأزهري. ت/ عبد السلام محمد هارون المؤسسة المصرية العامة. للتأليف والأنباء والنشر ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة.

ـ **تاج العروس**، السيد محمد مرتضى الزبيدي، الناشر دار ليبيا للنشر والتوزيع بنغازي.

ـ **التحرير والتنوير**، محمد الطاهر ابن عاشور ـ الدار التونسية للنشر.

ـ **الكشاف**، أبو القاسم جار الله، محمود بن عمر الزمخشري ـ المطبعة الكبرى الأميرية ـ ببولاق ـ الطبعة الثانية سنة 1318 هـ.

ـ **لسان العرب**، ابن منظور جمال الدين محمد مكرم الأنصاري ـ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر.

ـ **مختار القاموس**، الطاهر أحمد الزاوي ـ الدار العربية للكتاب.

ـ **شرح الملوي**، على السلم الطبعة الأولى المطبعة الأزهرية سنة 1310 هـ.

ـ **شرح الجوهر الكنون**، لأحمد الدمنهوري ومعه حاشية مخلوف المنياوي ط (1) المليحية الطبعة الأولى.

(11) تاج العروس، الزبيدي، السيد محمد مرتضى 7 ـ 392، الناشر دار ليبيا للنشر والتوزيع بنغازي.

إشهاد

د. سالم محمد مرشان

الإشهاد من شهد، ومن معانيها الحضور وأداء الشهادة وهذا هو المراد لدى الفقهاء. وحقيقة الشهادة الحضور والمشاهدة أي حضور من نوع خاص من أجل الإطلاع على التداين، أو لمشاهدة تعاقد بين متعاقدين، أو لسماع صيغة عقد من عاقد واحد، مثل الطلاق والحبس[1].

وقد رتب الله تعالى الشهادة ـ بحكمته ـ في الحقوق المالية والبدنية والحدود، وجعل في كل شأن شهيدين إلا في الزنا فإنه قرن ثبوته بأربعة شهداء، لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةٗ مِّنكُمۡۖ﴾[2].

والمراد بالفاحشة في هذه الآية ـ كما هو معروف ـ الزنا، فقد جعل الله تعالى الشهادة على الزنا خاصة أربعة شهداء، تغليظاً على المدعي وستراً على عباد الله تعالى[3].

والشهادة تعتبر ولاية عظيمة، ومرتبة سامية، وهي قبول قول الغير على الغير، لذلك شرط الله تعالى فيها الرضا والعدالة، فمن حكم الشاهد أن تكون له شمائل ينفرد بها، وفضائل يتحلى بها، حتى تكون له مزّية على غيره توجب له تلك المزّية رتبة الاختصاص بقبول قوله ويحكم بشغل ذمة المطلوب بشهادته[4].

---

(1) التحرير والتنوير [ابن عاشور] ج3 ص(105) وما بعدها.

(2) سورة النساء، جزء من الآية رقم 15.

(3) الجامع لأحكام القرآن [القرطبي] ج3 ص(83).

(4) أحكام القرآن [لابن العربي] ج1 ص(254).

وفائدة الكتابة والإشهاد أن ما يدخل فيه الأجل تتأخر فيه المطالبة، وتخلله النسيان، ويدخل فيه الجحد فصارت الكتابة كالسبب لحفظ المال من الجانبين، لأن صاحب الدين إذا علم أن حقه قد قيد بالكتابة والإشهاد يحذر من طلب الزيادة، ومن تقديم المطالبة قبل حلول الأجل.

ومن عليه الدين إذا عرف ذلك يحذر من الجحود، ويأخذ قبل حلول الأجل في تحصيل المال ليتمكن من أدائه وقت حلول الدين[5].

ولهذه الفوائد وغيرها أمر الله به في كتابه العزيز. وما عليه جمهور العلماء أن الأمر بالكتابة والإشهاد هو للندب وليس للوجوب، وهو ما يتمشى مع شريعة الإسلام السهلة السمحة.

فقد باع النبي ﷺ ولم يُشهد، واشترى ورهن درعه عند يهودي ولم يشهد، ولو كان الإشهاد أمراً واجباً لوجب مع الرهن لخوف المنازعة[6].

والإشهاد شرط من شروط صحة النكاح، أي أنه لا يصح الزواج إلا بشهادة عدلين غير الولي، وليس الإشهاد ركناً من أركانه، إذ يصح النكاح إن حصلت الشهادة بالعدلين بعد العقد وقبل الدخول، كأن يعقد الولي والزوج فيما بينهما سراً، ثم يخبر كل منهما به عدلين، ولا يكفي أن يخبر الولي عدلاً، والزوج عدلاً آخر.

فإن لم يشهدا في العقد فلا يبني بها الزوج حتى يشهدا، فلو دخل من غير إشهاد فسخ النكاح بطلقة لصحة العقد، لأن الإشهاد ليس شرطاً في صحة العقد عند علماء المالكية بل هو مندوب فقط[7].

---

(5) التفسير الكبير [الرازي] ج2 ص(364).
(6) أحكام القرآن [ابن العربي] ج1 ص(259)، وتفسير آيات الأحكام للسايس ج1 ص(174).
(7) الكواكب الدرية في فقه المالكية [محمد جمعة عبد الله] ج2 ص(160).

المصادر والمراجع

1 ـ **القرآن الكريم**.

2 ـ **أحكام القرآن**، ابن العربي تحقيق علي محمد البجاوي.

3 ـ **تفسير المنار**، محمد رشيد رضا.

4 ـ **التحرير والتنوير**، ابن عاشور.

5 ـ **تفسير الكشاف**، الزمخشري.

6 ـ **التفسير الكبير**، فخر الدين الرازي.

7 ـ **لسان العرب**، ابن منظور.

8 ـ **تهذيب اللغة**، الأزهري.

9 ـ **الصحاح**، الجوهري تحقيق [أحمد عبد الغفور].

10 ـ **عمدة الحفاظ**، في تفسير أشرف الألفاظ [أحمد بن يوسف السمين] تحقيق [عبد السلام التونجي].

11 ـ **التفسير القيم**، لابن القيم.

12 ـ **تفسير آيات الأحكام**، [محمد علي السايس].

إشهار

د. جُمْعَة مَحْمُود الزَّرِيقي

الإشهار: مشتق من الشهرة، والشُّهْرَةُ: ظهور الشيء، وعند الجوهري: الشهرة: وضوح الأمر(1).

والإشهار يحقق الحكمة من اشتراط الشهادة على عقد الزواج، وهي تكريم هذه السنة الاجتماعية وإعلان شأنها وإظهار أمرها بين الناس على وجه يدفع الشبهات وقالات السوء عن الزوجين(2) فقد روي أن النبي ﷺ قال: **(أعلنوا النكاح واضربوا عليه بالدفوف)**(3).

والإشهار عموماً يعني إعلان واقعة شرعية أو تصرف قانوني أو حدث معين، وإظهار أمره للناس لكي يكون معلوماً على نطاق واسع، والإشهار في الوقت الحاضر يدخل في عدة مجالات، لعل من أهمها الإشهار في نطاق الملكية العقارية، وفي الحقوق الذهنية والفكرية، وفي المجالات التجارية وغيرها.

ففي نطاق الحقوق العينية العقارية عرفت الشريعة الإسلامية توثيق المحررات والوثائق التي تتضمن التصرفات التي يجريها الأفراد فيما بينهم، ونشأ

(1) لسان العرب. للعلامة ابن منظور. المجلد الثالث. ص376.

(2) الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية. د. زكي الدين شعبان ص113.

(3) المصدر السابق ص113، وفي شرح عمدة الأحكام قال رسول الله ﷺ لعبد الرحمن بن عوف: **«بارك الله لك أولم ولو بشاة»** والوليمة الطعام المتخذ لأجل العرس وهو من المطلوبات شرعاً ولعل من جملة فوائده أن اجتماع الناس لذلك مما يقتضي إشهار النكاح ص51 الجزء الرابع.

عن ذلك علم التوثيق أو علم الشروط، وهو علم يبحث في كيفية إثبات العقودَ والتصرفات والإلتزامات ونحوها في الحجج والسجلات والمكاتبات التي تتم في المعاملات على وجه يصح الإحتجاج بها[4].

غير أنه بتطور الزمن أصبح التوثيق وحده لا يكفي لإعلام الناس بهذه التصرفات، فالوثائق والعقود وإن كانت حجة على أطرافها وعلى الغير، إلا أن ضرورات التعامل تقتضي إشهار هذه التصرفات خاصة في مجال العقارات لأهميتها في المجال الاقتصادي، وبذلك ظهر في العالم نظامان للشهر العقاري، نظام الشهر الشخصي، ونظام الشهر العيني LE LIVRE FONCIERE، وكل نظام للشهر العقاري يتضمن القواعد القانونية التي تهدف إلى تنظيم هوية كل عقار بحيث توضح على وجه الدقة معالمه وأوصافه وحدوده، ويعرف مالكه وطريق انتقال العقار إليه، ويعين ما على العقار من حقوق شخصية خاضعة للشهر[5] وهذا الإشهار الذي يتم للعقارات في السجلات العقارية يمكن العموم من الإطلاع عليها ومعرفة أوضاعها حتى يتم التعامل عليها بثقة واطمئنان للعلم بأصحابها وحقوقهم ومدى هذه الحقوق[6].

أما الإشهار في الحقوق الذهنية والفكرية فهو من سمات العصر الحديث، ففي كل دولة متقدمة توجد تشريعات صادرة لتنظيم حقوق المؤلفين والكتاب والمخترعين والفنانين، تقضي بوجود سجلات رسمية تقوم بها جهات عامة يتم فيها قيد كل مصنف في كل الأعمال الثقافية والفنية والعلمية، بصرف النظر عن الطريقة التي ظهر فيها، ويشمل الكتاب والنشرة المكتوبة والجرائد والمجلات والأشرطة المرئية والمسموعة والأسطوانات بأنواعها المختلفة وأشرطة تخزين المعلومات الحديثة وغيرها، كما توجد سجلات رسمية تقيد فيها حقوق

---

(4) التوثيق العقاري في الشريعة الإسلامية. جمعة محمود الزريقي ص9.

(5) التحفيظ العقاري والحقوق العينية الأصلية والتبعية. د. مأمون الكزبري ص9، الوسيط في شرح القانون المدني. د. عبد الرزاق السنهوري ص434/ 4. أحكام الشهر العقاري القاضي حسين عبد اللطيف حمدان. بيروت ص12.

(6) نظام الشهر العقاري في الشريعة الإسلامية دراسة مقارنة مع نظام السجل العيني. جمعة محمود الزريقي ص62.

الاختراع والأعمال الفنية الأخرى في مجال الصناعة وكذلك العلامات التجارية والاسم التجاري، وكل هذه التنظيمات تهدف إلى إشهار هذه الحقوق ونسبتها إلى أصحابها حتى لا يتم الاعتداء عليها، ومنح أصحابها شهادات كبراءة الاختراع لأثبات حقوقهم[7].

أما فيما يخص الأعمال التجارية فقد أصبح الإشهار من سماتها، فعلاوة على وجود سجلات خاصة لقيد التجار والشركات التجارية لغرض إشهارها، فقد أصبح الإشهار من الوسائل التي يقوم بها الصناع والتجار للإعلان عن بضائعهم وإنتاجهم، ويكون ذلك بعدة مظاهر فقد يتم عن طريق الإعلان عنها في الصحف والمجلات والمعلقات في الشوارع والميادين، أو يتم عن طريق وسائل الإعلام المرئية والمسموعة وداخل دور الخيالة.

وبصورة عامة فمجالات الإشهار كثيرة ومتعددة في هذا العصر وأهدافها واسعة غير محصورة في نطاق معين، فقد يكون هدف الإشهار العلم بالشيء أو الدعاية له بغرض تسويقه، أو للإرشاد في المجال الصحي والاجتماعي، أو للثقافة والتعليم والتربية، كما يكون للتحذير أيضاً مثل نشر القوانين واللوائح في الجريدة الرسمية حتى يتم العلم بها من قبل الكافة لما في مخالفتها من جزاء، وقد دخل الإشهار في كل مجالات عصرنا الحالي حتى ليصح أن يطلق عليه عصر الإشهار.

---

(7) في هذا المجال مثلاً: أصدر المشرع الليبي القانون رقم 9 لسنة 1986 بإصدار قانون حماية حق المؤلف، والقانون رقم 40 لسنة 1956، العلامات التجارية، وقانون براءات الاختراع والرسوم والنماذج الصناعية رقم 8 لسنة 1959، والقانون رقم 7 لسنة 1984 بشأن إيداع المصنفات التي تعد للنشر.

أسس التقويم لأبحاث المجلة

تمر الأبحاث والمقالات الواردة على المجلة بمرحلة التقويم والنقد، وفيها تحال الأعمال المقدمة لها إلى مقوِّم متخصص في الموضوع المراد نقده؛ على أن يكتب رأيه صريحاً في إحدى الصور التالية:

1 ـ موافقة للنشر بدون ملاحظات.

2 ـ موافقة مع ملاحظات يرى تعديل البحث على أساسها.

3 ـ رفض للبحث مع ملاحظات تفسيرية.

يعود البحث إلى صاحبه في الحالتين الأخيرتين لتعديل بحثه وفقاً لما يراه سديداً من ملاحظات المقوِّم، وله رفض الملاحظات برد علمي آخر يدحض فيه ردود ذلك المقوِّم ويوضح مواطن الزلل في نقده.

يحال البحث في حالة اختلاف الباحث والمقوّم وإصرار كل منهما على رأيه إلى حكم من درجة علمية أعلى تكون له مهمة ترشيح البحث للنشر أو عدمه، على أن يكون لهيئة التحرير رأيها في تقويم البحث بحسب المعايير التي وضعتها لقبول المواد المنشورة[1].

مع ملاحظة أن المقوِّم لا يعرف اسم الكاتب ولا العكس حتى يكون النقد موضوعياً في جميع الأحوال، وإننا لنأمل ـ مع ذلك ـ أن يلتزم المقومون النزاهة ولين القول في نقد الأعمال المقدمة لهم، كما نرجو من الكتّاب أن يعتبروا ما يجدونه من ملاحظات على أبحاثهم سبيلاً من سبل إثراء البحث ودليلاً على أهميته.

(1) انظر الصفحة الأولى من الغلاف الأخير في كل أعداد المجلة.





BULLETIN OF THE FACULTY OF

The Islamic Call

FOURTEENTH YEAR

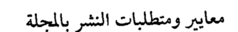
Correspondence To:

Socialist People's Libyan Arab Jamahiriya - Tripoli

FACULTY OF THE ISLAMIC CALL

P.O. Box: 71771 - Tel : 4800167

1 Libyan Dinar or equivalent



معايير ومتطلبات النشر بالمجلة

● تنشر المجلة البحوث والمقالات ذات المضامين الإسلامية والعربية ، أو تلك التي تتناول حاضر العالم الإسلامي ومستقبله بالدراسة المتنوعة في مختلف الميادين .

● تنشد المجلة الأصالة والعمق في الدراسات المقدمة لها وتذكِّر الكتاب الأفاضل بما تعارف عليه أسلافنا من أقسام التأليف « السبعة التي لا يؤلف عاقل عالم إلا في أحدها وهي : -

- أما شيء لم يسبق إليه فيخترعه .
- أو شيء ناقص يتمه .
- أو شيء مستغلق يشرحه .
- أو شيء طويل يختصره دون أن يخل بشيء من معانيه .
- أو شيء متفرق يجمعه .
- أو شيء مختلط يرتبه .
- أو شيء أخطأ فيه مؤلفه يصلحه ».

● تؤكد المجلة على أهمية استعمال المصادر والمراجع وتعطي أهمية خاصة للمصادر المخطوطة والنادرة والأولية .

● يمكن تقديم الانتاج بلغة أجنبية على أن يقدم الكاتب ملخصاً له بالعربية .

● تكبر المجلة الجهود المبذولة في الانتاج العلمي وتقوِّمه على أساسها .

● تقبل المجلة البحوث والمقالات المترجمة إذا كانت الترجمة دقيقة وأمينة ومصحوبة بصورة من النص الأجنبي

● لا تقبل البحوث المنشورة في أي صورة من صور النشر .

● تدفع للكاتب مكافأة عن انتاجه حال اعتماده نهائياً للنشر من قبل لجنة التقويم والتصحيح .

● تدعو المجلة كل الكتاب والباحثين داخل الجماهيرية وخارجها إلى المشاركة بجهودهم العلمية التي ستكون محل تقدير واعتزاز .

« هيئة التحرير »


Bibliotheca Alexandrina
0799712